إدريس جنداري

من أجل مقاربة فكرية لإشكاليات الربيع العربي



العروبة - الإسلام - الديمقراطية



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث



المركز الثقافي العربي

د. إدريس جنداري

من أجل مقاربة فكرية لإشكاليات الربيع العربي

د. إدريس جنداري

من أجل مقاربة فكرية لإشكاليات الربيع العربي

العروبة - الإسلام - الديمقراطية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders



المركز الثقافي العربي

الكتاب: **من أجل مقاربة فكرية لإشكاليات الربيع العربي**
تأليف: **د. إدريس جنداري**
الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 256
القياس: 14 × 21



ISBN: 978-9953-68-758-2

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال - الرباط - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

إهداء

- إلى روح الأستاذ المفكر محمد عابد الجابري الذي شغلني بالهمّ العربي دراسة وتخصصاً.
- إلى روح أستاذي السوسيولوجي عبد السلام حيمر السفياني الذي فتح عيني مبكراً على السؤال الفكري.
- إلى كل الشباب العربي التوّاق إلى الحرية والكرامة، مناضلين وشهداء.

أهدي هذا المخاض الفكري.

مقدمة

تزامنت اليقظة العربية، خلال مرحلة القرن التاسع عشر، مع عودة جذرية لمجموعة من الإشكاليات الفكرية التي كانت قبل ذلك ضمن خانة المكبوت الثقافي، حيث ساعدت مرحلة الانحطاط على إخفائها تحت رداء عادة ما كان يتخذ لبوساً دينياً. فبالإضافة إلى مسألة الحكم التي ظلت معلقة في ظلّ استمرارية النموذج التراثي المكرس للزعيم الأوحد المستثمر للشرعية الدينية والعائلية، فإن الإسلام، كتصور سياسي واجتماعي، حافظ على شحنته التراثية باعتباره ديناً ودولة. وبخصوص مكون العروبة فهو بدوره لم ينجُ من الانتقائية، حيث لم يتجاوز التعامل مع العروبة باعتبارها مكونا عرقياً-إثنياً وليس تصوراً حضارياً يستثمر اللغة والثقافة لتحقيق الوحدة بين الشعوب.

لكن، الصدمة الحضارية، التي عاشها العالم العربي على وقع رجّات الحداثة، كانت تؤذن بتحول جذري في الحياة الفكرية والسياسية العربية، هذا التحول الذي تجاوز حيّز التنظير إلى مجال الممارسة، ما انعكس على شكل صراع أيديولوجي لا يستند إلى مرجعيات فكرية صلبة ومنسجمة، لأنه حضر على شكل صراع بالوكالة يوظف أدوات فكرية ليست من جنس القضايا المعالجة، ولا

تنتمي إلى إطارها التاريخي نفسه، الأمر الذي أسقط التنظير، وكذلك الممارسة، في اغتراب مزدوج تحكمت فيه، إلى أبعد الحدود، آلية قياس الغائب على الشاهد، كما صاغها المفكر محمد عابد الجابري في مشروعه الفكري.

في البداية، حضر الإسلام كتجربة سياسية واجتماعية من منظور إشكالي، وذلك باعتباره موضوع اختلاف بين التيارات الفكرية والسياسية. فقد كان التيار السلفي يتصور الحاضر العربي من منظور الماضي التراثي محطِّماً بذلك تاريخية الأفكار والتجارب السياسية والاجتماعية. لكن الموضوع حضر، بشكل مغاير، مع التيار الليبرالي الذي اعتبر أن التجربة الإسلامية قد تشكلت ضمن إطار تاريخي محدد، ولذلك فإن راهن العالم العربي يجب أن يكون امتداداً للتجربة السياسية والاجتماعية الحديثة التي شكلتها منظومة الحداثة باعتبارها ثورة علمية وفكرية تسعى إلى تأطير الحركية الإنسانية من منظور كوني عام لا مجال فيه للخصوصية. ولعلّ هذا الصدى الليبرالي هو الذي سيتردد مرة أخرى من منظور قومي ويساري تبنّى العلمانية كمدخل لصياغة أسئلته حول التجربة السياسية في العالم العربي، حيث تصور حضور الإسلام، في البداية، من منظور التعارض مع العروبة، وإذا كان قد اعتبر العروبة منطلقاً لثورة حضارية مرتقبة، فإنه اعتبر الإسلام قوة نكوصية تعرقل تجسيد المشروع الحضاري العربي التقدمي.

وامتداداً لهذا الحضور الإشكالي للإسلام، حضرت العروبة من منظور إشكالي أكثر تركيباً لأنها تحولت مع التيار القومي من كونها منظومة حضارية منسجمة تقوم على أساس اللغة والثقافة إلى تصور

أيديولوجي يسعى إلى توظيف هذه المقومات في حلبة الصراع السياسي. وإذا كان التصور القومي قد جاء كردّ فعل على التصور السلفي، الذي تطور فيما بعد إلى طرح أيديولوجي في علاقة بالجامعة الإسلامية التي انتصرت لمكون الإسلام على مكون العروبة، فإن الصيغة المطورة للفكر السلفي، في علاقة بالحركات الإسلامية، ستجسّد منظورها للصراع بشكل معكوس، حيث ستحضر كردّ فعل على التصور القومي، الذي تعامل مع المكون الإسلامي من منظور علماني، ولذلك فقد كان تصورها يقوم على أساس الوحدة الإسلامية، في استبعاد واضح للمكون العربي الذي تعاملت معه من منظور عرقي ضيق وليس كامتداد حضاري مشترك.

وضمن هذا السياق الأيديولوجي الملغوم، فإن الديمقراطية نفسها، باعتبارها آلية لترشيد الاختلاف والتعدد، لم تنجُ من الأشكلة. فمن جهة تعامل التيار السلفي مع المفهوم باعتباره دخيلاً وغريباً عن الثقافة العربية، لأن خصوصيتنا الثقافية تتجسد من خلال مفهوم الشورى، ومن جهة أخرى نجد التيار القومي يوظف رؤيته الاشتراكية للانتقال من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية، لكن الغاية من هذا الانتقال كانت فقط من أجل الالتفاف على قيم التعددية والاختلاف والتداول السلمي على السلطة، باعتبارها قيماً ديمقراطية، وذلك من أجل تكريس نهج تسلطي يوظف الحزب الوحيد والزعيم الأوحد. ومع التيار الليبرالي، الذي يعتبر الأقرب إلى قيم الديمقراطية، فإن المتن التنظيري المتوفر، بالإضافة إلى طبيعة الممارسة، كل هذا يؤكد على استمرارية الطابع الإشكالي، فقد تعاملت النخبة الليبرالية مع

الديمقراطية باعتبارها تعددية شكلية وصناديق اقتراع جامدة، وكل هذا كان في خدمة استمراريتها في السيطرة على مقاليد الحكم من دون فتح المجال أمام التيارات والأحزاب الحاملة لمشاريع مغايرة.

في بداية التحليل، قد يبدو الأمر نوعاً من التحامل المجاني على الفكر العربي وخلطاً عشوائياً بين تياراته. لكن، التحليل الفكري، في علاقة بآليات إنتاج الخطاب، يؤكد هذا التوجه. فعلى الرغم من التعددية الأيديولوجية، التي انعكست على شكل تيارات سياسية حاملة لبرامج انتخابية، فإن وحدة التفكير، ومن ثم وحدة الممارسة، تنكشف من خلال المقاربة الإبستمولوجية. ولعلّ هذا الانشغال بآليات إنتاج الخطاب بدل التركيز على تحليل الخطاب، في ذاته، هو الذي فرض على هذه الدراسة حضوراً مكثّفاً لمشروع المفكر محمد عابد الجابري، وذلك لأن جميع حلقات هذا المشروع تسير في اتجاه المقاربة الإبستمولوجية التي استطاع من خلالها الأستاذ النفاذ إلى جوهر الخطاب العربي، تراثيه ومعاصره، وذلك في علاقة بالآليات المعرفية المساهمة في التفكير ومن ثم الموجهة للممارسة. ولذلك، فقد علّمنا الأستاذ الجابري ألا ننخدع بسطح الخطاب، سواء قدم نفسه من منظور سلفي أو من منظور يساري أو من منظور ليبرالي، لأن جوهر الإشكال يرتبط بمنظومة القيم التي تتحكم في آليات إنتاج الخطاب، وتعمل على توجيه الممارسة، وهي منظومة واحدة لم تخضع لقطائع إبستمولوجية تمكنها من تحقيق الانفصال عن مرجعها التراثي، ليس على مستوى المادة المعرفية وحسب، ولكن كذلك على مستوى الآليات المتحكمة في صياغة

هذه المادة، ولذلك فهي لا تتجاوز أن تكون إعادة إنتاج لهذا المرجع، رغم الأصباغ الأيديولوجية التي توهمنا بالتوجه الحداثي أحياناً!

وإذا كانت مرحلة اليقظة العربية الأولى، مع عصر النهضة، قد ساهمت، بشكل حاسم، في استعادة المكبوت الثقافي، ومن ثم تأثيره المباشر على مستوى التفكير والممارسة، فإن المرحلة المعاصرة لا تختلف كثيراً عن سابقتها، سواء على مستوى التجسيد أو على مستوى النتائج. لكن المشترك بين المرحلتين هو طبيعة الإشكاليات المطروحة، فرغم مرور أكثر من قرن على صيغتها الأولى، فإنها ما زالت تحافظ على طابعها الإشكالي نفسه. ولعلّ هذا هو ما يؤكد، مرة أخرى، على أن التحديث الذي مورس، على امتداد ما يزيد عن قرن من الزمن، لم يتجاوز سطح الخطاب بينما ظلت الآليات المتحكمة في صياغة الخطاب-الممارسة على حالها، تشكّل امتداداً لمنظومة القيم التراثية القديمة.

إن هذا المنحى في التحليل، يؤكد، منذ البداية، أن الرهان المنشود من أحداث الربيع العربي لن يكون أفضل من الرهان الذي عملت من أجله الأجيال السابقة ولم يتحقق بالطبع، وذلك ما لم نعِ الخلل الذي يعتري آليات التفكير ويؤثر، بشكل سلبي، على مستوى الخطاب والممارسة. والوعي بهذا الخلل يفرض علينا إعادة النظر في طريقة التعامل مع إشكالاتنا الفكرية والسياسية الكبرى، من منظور مغاير يستفيد من التطور العلمي والفكري المعاصر. لكن إصرارنا على المقاربات القديمة نفسها سيجعل هذه الإشكاليات الفكرية تتحول إلى مكبوت، موهمة إيانا بأنها على طريق الحلّ لكنها

تستيقظ، بشكل مفاجئ، حينما تتاح لها الظروف الملائمة، مشكّلة بذلك عودة المكبوت، وهكذا يمكن للزمن العربي أن يستمر على الإيقاع نفسه.

ضمن هذا السياق الإشكالي، إذن، تتموقع هذه الدراسة، وهي إذ تنشغل بمقاربة إشكاليات فكرية، ذات طابع نظري، فهي تنشغل، في الآن ذاته، بالراهن السياسي العربي المنفجر، على إيقاع المدّ الثوري، وتحاول مقاربة بعض أسئلته الشائكة. جاءت الدراسة على شكل ثلاثة فصول متكاملة، حيث انشغل **الفصل الأول** منها بمساءلة طرح الوحدة العربية، كما تجسّد أيديولوجياً من منظور قومي، وضمن السياق نفسه تمت مقاربة العلاقة بين العروبة والإسلام، من منظور نقدي، ليخلص الفصل، في الأخير، إلى طرح إمكانية الكتلة التاريخية كمدخل لتجاوز الصراع الأيديولوجي، ومن ثم لتجاوز المنظور العرقي الضيق الذي يهدد الرهان الوحدوي العربي. بينما انشغل **الفصل الثاني** بمقاربة مسألة الديمقراطية، في الثقافة العربية، في علاقة بنظام القيم، وقد استحضرنا في هذا السياق تصور الأستاذ محمد عابد الجابري الذي انشغل بالمسألة، من منظور إبستمولوجي كان يسعى إلى تجاوز المنظور الأيديولوجي السائد. وفي السياق نفسه استحضرنا مخاطر الطريق التي يمكنها أن تهدد الرهان الديمقراطي العربي، سواء تعلق الأمر بعوائق الماضي، أو تعلق الأمر بتحديات الحاضر.

وفي **الفصل الأخير** حاولنا استحضار بعض التحديات التي تواجه الربيع الديمقراطي العربي، سواء تعلق الأمر بالتحديات الداخلية التي فرضتها الوضعية السياسية الجديدة، في علاقة بوصول

الإسلاميين إلى الحكم، وفي علاقة بخروج الأطروحة العرقية من مخبئها القديم. أو تعلق الأمر بالتحديات الخارجية، في علاقة بالتحدي الصهيوني الذي يكبر كل يوم أكثر مستغلاً المرحلة الانتقالية التي يمر فيها العالم العربي لفرض أجندته السياسية.

الفصل الأول

من رهان الوحدة العربية
إلى رهان الكتلة التاريخية

- من الرهان الأيديولوجي إلى الرهان الإستراتيجي.. مراجعات في مشروع الوحدة العربية.
- إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام.. في نقد الأطروحتين القومية والإسلامية.
- الكتلة التاريخية.. التعدد العرقي والأيديولوجي في خدمة مشروع الوحدة العربية.

1- من الرهان الأيديولوجي إلى الرهان الإستراتيجي.. مراجعات في مشروع الوحدة العربية

عاش العالم العربي، منذ القرن التاسع عشر، على وقع هجوم إمبريالي، كان يستهدف تدمير التراث الحضاري والثقافي الذي يشكل خصوصية الأمة العربية، والهدف المرسوم، في الأخير، كان هو السيطرة على الموارد الطبيعية؛ لدفع الحركة الصناعية التي عاشت على إيقاعها الرأسمالية الغربية، وفي الوقت نفسه شل حركة الأمة العربية على التطور[1]. لكن هذه الحركة الاستعمارية وُوجِهت، بقوة، من طرف الشعوب العربية؛ فنشأت حركات تحرر وطني، ذات بعد قومي وديني، ساهمت في نشر الوعي الفكري والسياسي بين الشعوب العربية، واضطر الاستعمار، أخيراً، إلى الانسحاب تحت ضغط المقاومين[2].

---

(1) عرفت مرحلة القرن التاسع عشر حملتين استعماريتين على العالم العربي؛ **الأولى** كانت على المشرق العربي، بقيادة فرنسا وبريطانيا. **والثانية** كانت على المغرب العربي، بقيادة فرنسا وإسبانيا وإيطاليا.

(2) اتحدت حركات المقاومة بين المشرق العربي ومغربه. ونذكر هنا بالدور الذي قامت به مصر الناصرية، من خلال الدعم السياسي والعسكري والفكري اللامحدود لحركات التحرر العربية.

ونتيجة لكل هذا الحراك الفكري والسياسي، تشكل وعي قومي (إصلاحي) اخترق الحدود العربية، مشرقاً ومغرباً، محملاً بطموحات جمّة للتحرر، لكن للأسف الشديد حملت هذا الوعي نخبة عسكرية مؤدلجة، فلم يتحقق سوى القليل من تلك الطموحات العظيمة. وقد كان ثمن ذلك الانتقال من الفكرة الإصلاحية إلى التجنيد المؤسسي الحزبي فادحاً على صعيدين، من منظور الأستاذ عبد الإله بلقزيز:

• على صعيد تطورها الطبيعي كفكرة؛ أو كمشروع فكري، حيث أجريت لها عملية إجهاض سياسي، ومصادرة حزبية أعاقت آلية التطور والتراكم فيها.

• على صعيد نوع الخطاب؛ الذي باتت تنتجه - تحت وطأة ذلك التجنيد - حيث أصبح خطاباً سياسوياً أو صريع التضخم السياسوي. وفي الحالين، تحوّلت الفكرة الإصلاحية من فكرة مبدعة إلى فكرة تبريرية[1].

وقد انتقلت أعطاب هذا التحول إلى النموذج الفكري والسياسي، حيث مارست تأثيراً سلبياً تجلى، بشكل خاص، على مستوى شعار الوحدة العربية الذي أطّر المرحلة أيديولوجياً. وفي هذا الصدد، يشير الأستاذ محمد عابد الجابري إلى أن شعار الوحدة تردد في الخطاب العربي، بمختلف اتجاهاته الأيديولوجية ومنازعه الفكرية، منذ قرن تقريباً، ومع ذلك ما زال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من الغموض الشفاف، الذي

---

(1) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سلسلة المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، الرباط، تشرين الأول/أكتوبر 2001، ص 49.

يلفها ويضفي عليها نوعاً من الوضوح الزائف[1].

ساهم توظيف شعار الوحدة، في التجنيد الأيديولوجي، في نزع الطابع الإستراتيجي عن هذا الشعار، حيث تحول إلى مجال خطابي بدل أن يكون ممارسة عملية واضحة، وبذلك تحوّل التباري من مجال تطبيق النظرية إلى مجال التنظير المجرد الفاقد لأي حسّ فكري. لذلك، يذهب الأستاذ الجابري إلى أن أولى الخطوات التي يجب القيام بها على طريق الوحدة العربية، هي تصحيح الوعي بالوحدة، وذلك بنقد المفاهيم السديمية المضللة التي توظّف في الهروب من مواجهة الواقع الملموس بالتفكير الملموس[2].

إننا، من خلال العودة إلى مقاربة شعار الوحدة العربية، لا نريد ترسيخ روح الحنين إلى الماضي، كما لا نسعى إلى محاكمة هذا الماضي، لان لكل مرحلة شروطها وإمكاناتها الخاصة التي تختلف عن شروط وإمكانات مرحلة أخرى. ومن هذا المنظور، فإن الواجب تجاه أمتنا يفرض علينا الاستمرار في ترسيخ الطموح الذي قاد الأجيال السابقة علينا، طموح توحيد الأمة العربية، مشرقاً ومغرباً، من منظور يستجيب لشروط المرحلة التي ننتمي إليها. فنحن نعيش، اليوم، على إيقاع العولمة التي تفرض على الشعوب والأمم التكتل على شكل اتحادات ترتبط مكوناتها بعلاقات متشابكة تقوم على أساس المصالح المشتركة.

ويحضرنا في هذا الصدد النموذج الأوروبي الذي يجمع دولاً

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص 89.

(2) المرجع نفسه، ص 95.

وشعوباً تعيش في رقعة جغرافية تنعدم فيها الحدود، حيث تتحرك البضائع ورؤوس الأموال، كما يتحرك الناس كذلك بحرية تامة. وقد تحقق كل هذا، رغم الماضي العنيف الذي جمع هذه الشعوب والدول[1]، حيث وصل العنف أوجه خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، ودمرت دول بأكملها، لكن إرادة الشعوب جعلتها تقطع مع ثقافة الثأر التي لا تزال سائدة عندنا - للأسف الشديد - وتتجه نحو الوحدة والتكتل، سواء على شكل اتحادات اقتصادية، أو على شكل تكتلات عسكرية، أو على شكل منظمات مدنية. . . وذلك استعداداً لمواجهة جميع الأخطار والتحديات التي يمكنها أن تحدق بهذه الدول في أية لحظة. وإذا كنا نقدّم تجربة الاتحاد الأوروبي، فإننا نسعى إلى صياغة رؤية خاصة لمشروع الوحدة العربية، حيث يقدم إلينا الأوروبيون الكثير من الدروس المفيدة في هذا المجال.

1-1- الوحدة العربية من منظور الهوية المشتركة والتاريخ المشترك

إن أول درس يمكن أن نستنتجه، من خلال دراستنا للنموذج الأوروبي، هو أن التاريخ المشترك بين الشعوب والأمم يعدّ أساساً متيناً لبناء أية وحدة. وحينما نتحدث عن التاريخ المشترك، بين الدول الأوروبية، فإننا نقصد التراث اليوناني - الروماني -

---

(1) نذكّر هنا بالحروب المدمرة، التي دارت بين فرنسا وألمانيا، خلال المرحلتين النابليونية والهتلرية.

المسيحي[1] الذي يعدّ الأساس المتين لاجتماع شعوب مختلفة الأعراق، لكنها موحدة على مستوى التصورات الفكرية والدينية والسياسية، الأمر الذي يوحد رؤيتها إلى العالم[2].

ومن هذا المنظور يرفض الأوروبيون، إلى حدود الآن، انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي لأنها، في اعتبارهم، تمثّل نشازاً في هذا المجال، فهي لا تشترك مع الأوروبيين في هذا التراث اليوناني - الروماني - المسيحي، ولذلك فهي تشكل خطراً، في اعتبارهم، على الهوية الأوروبية المشتركة. ومن هذا المنظور، كذلك، يمكن أن نستوعب جيداً حساسية الأوروبيين الكبيرة من المهاجرين غير الأوروبيين، وخصوصاً المسلمين منهم، حيث يروج الحديث في جميع الدول الأوروبية حول ما يسمّى بسياسة الإدماج؛ التي تعني إدماج المهاجرين غير الأوروبيين ضمن النسق السياسي والثقافي والديني الأوروبي، ويمكن عرض الكثير من القضايا، التي تشترك جميعها فيما سميناه بالهوية المشتركة والتاريخ المشترك.

إن حديثنا عن الهوية المشتركة والتاريخ المشترك في التجربة الأوروبية، هو في الحقيقة حديث عن ضرورة استحضار هذا المكون الأساسي في أية تجربة وحدوية عربية محتملة، وحينما نتحدث، في النموذج الأوروبي، عن التراث اليوناني - الروماني - المسيحي،

---

(1) انظر: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

(2) أحيل هنا على الناقد والسوسيولوجي لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann)، وخصوصاً كتابه:

Le dieu caché: Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, Gallimard, Paris, 1975.

الذي شكّل الخصوصية الأوروبية، ومن ثم شكّل رؤية أوروبية موحدة إلى العالم، فإنه يمكننا أن نتحدث، بخصوص النموذج الوحدوي العربي، عن تاريخ مشترك ينهل من التجربة الروحية والفكرية الإسلامية، كما تشكلت عبر القرون وبمختلف تجسيداتها.

ومن هذا المنظور، يمكن أن نتحدث عن تراث فكري وسياسي وديني مشترك بين الشعوب العربية، ولا يمكنها أن تقيم وحدتها في منأى عن ردّ الاعتبار لهذا التراث. ونقصد هنا النموذج الفكري والسياسي والديني والتخييلي، الذي أنتجه وطوره العرب المسلمون في المشرق العربي ومغربه على مرّ العصور وبمختلف التجارب السياسية.

ونحن هنا نستحضر الإسلام، باعتباره قوة دافعة ساهمت، إلى أبعد الحدود، في صياغة المعالم الحضارية للأمة العربية، وفي الآن نفسه فإننا لا ننفي الازدهار الحضاري الذي عاشه العرب قبل ظهور الإسلام، وهو الأرضية نفسها التي ساهمت في انتشار الإسلام عبر العالم، باعتباره ديناً يحمل صورة حضارية عن الأمة العربية.

وفي هذا الصدد، فإننا لا نتفق، تماماً، مع دعوات إخواننا المسيحيين من القوميين العرب الذين يريدون الفصل بين العروبة والإسلام، لأن المكونيّن معاً يشكلان وجهين لعملة واحدة، ونحن نتساءل معهم: هل يمكن في النموذج الأوروبي أن نفصل بين أوروبا والمسيحية؟!

إننا هنا لا نسعى إلى نفي الفعالية التاريخية الكبيرة لإخواننا من المسيحيين العرب، الذين ساهموا بقسط كبير في تطوير النموذج السياسي والفكري العربي، كما لا نسعى إلى تهميشهم، ولكننا نطمح

إلى صياغة هوية عربية مشتركة ينتمي إليها كل عربي، ويحس بخصوصيته في علاقته بهويات أخرى، لأن هذه الهوية الموحدة والمشتركة هي وحدها التي يمكنها أن تحقق نجاح أية تجربة وحدوية محتملة.

وبالقدر نفسه، فإننا لا نسعى إلى تهميش جميع المكونات الثقافية في العالم العربي، ولكن يجب التعامل معها في إطار ديمقراطي، باعتبارها أقليات عليها واجبات ولها حقوق، كما هو الشأن في جميع التجارب الديمقراطية، لكن من دون تهديد لمكونات الهوية المشتركة للأكثرية، ولعلّ التجربة الوحدوية الأوروبية لتقدم إلينا دروساً بليغة في هذا المجال.

إن الواجب، اليوم، يفرض علينا القيام بمراجعات فكرية وسياسية عميقة ستقودنا، بالضرورة، إلى إعادة قراءة مجموعة من المفاهيم التي شكلت، لعقود، لاوعينا الاجتماعي والجمعي، في الاتجاه الخاطئ، بادّعاء الحداثة والكونية... وهي مفاهيم جعلتنا نمارس مازوشية مرضية على ذواتنا، حيث كنا نسعى بكل عنف إلى اقتلاعها من جذورها وإعادة زرعها في تربة أخرى نزعم بأنها التربة الملائمة لنموها.

لكننا اليوم نصحو على كوابيس مفزعة تهددنا بفقدان خصوصيتنا التي تميزنا وتحمينا من الخطر العولمي الداهم، وبذلك صرنا نشاهد صورنا في مرآة العولمة المتشظية؛ ذوات فاقدة لبصماتها الخاصة، ذوات مشوهة لا هي بالعربية/ الإسلامية ولا هي بالغربية/ المسيحية.

ولعلّ هذا الفقدان المضاعف لهويتنا ولخصوصيتنا، هو الذي يهدد، اليوم، وحدتنا التي ناضلت من أجلها أجيال متعاقبة لقرون،

وهذا ما أصبحت تعبّر عنه الدعوات الانفصالية التي تقودها قوى نيو-كولونيالية تسعى إلى تعميق الجرح العربي أكثر. إن تحقيق الوحدة العربية رهين بتحقيق خصوصيتنا العربية-الإسلامية التي تميزنا عن غيرنا من الشعوب والأمم، دينياً وثقافياً، وهذا هو أفضل سلاح لمواجهة دعوات الانفصال والتشرذم التي تقودها قوى داخلية وخارجية معادية لمشروع الأمة العربية الموحدة.

1-2- الوحدة العربية من منظور دول مستقلة وكاملة السيادة تربطها مصالح مشتركة

إذا كانت الهوية والتاريخ يرتبطان بالمشترك الرمزي، وتوفره يعدّ ضرورة ملحة لتحقيق أية وحدة عربية محتملة، فإن توفر هذا المشترك، لوحده، لا يمكن أن يحقق طموح الوحدة، بل يجب توفر المشترك المادي، ونقصد وجود مصالح مشتركة بين مجموع الدول التي تسعى إلى تشكيل الوحدة العربية.

ولا بأس أن نذكّر بأن العلاقات بين الدول، في العالم الحديث، تتحكم فيها سياسة المصالح المشتركة، والأمر أكثر إلحاحاً بخصوص الدول التي تسعى إلى الاتحاد في شكل إطار وحدوي. ونحن هنا نزعم بأن فشل كل محاولات الوحدة العربية، يرجع بالأساس إلى غياب هذا الوعي لدى النخبة السياسية، ولذلك فإن أي تفكير في إصلاح أعطاب الماضي يجب أن يركّز على هذا المكون.

والمصالح المشتركة ليست كلاماً وتنظيراً فقط، بل يجب على مجموع الدول العربية أن تعيد النظر في هذا المكون، بشكل عملي،

لأن أغلب الاتحادات في العالم قامت على هذا الأساس كشرط ضروري. وإذا توقفنا عند تجربة الوحدة الأوروبية، كمثال، فإن نجاحها لم يبدأ إلا مع بداية التفكير في إقامة الوحدة على أسس عملية واضحة تتحكم فيها سياسة المصالح.

حاول نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) توحيد أوروبا، كما حاول أدولف هتلر (Adolf Hitler) تحقيق الطموح نفسه، لكن التجربتين معاً باءتا بالفشل، لأنهما معاً قامتا على الإخضاع العسكري والأيديولوجي، من دون مراعاة للمصالح المشتركة، ومن دون مراعاة لاستقلال وسيادة الدول والشعوب. لكن أول محاولة خاضتها أوروبا، بحسّ إستراتيجي، حينما أخذت المصالح المشتركة بين الشعوب، وسيادة واستقلال الدول بعين الاعتبار؛ كانت محاولة ناجحة، بجميع المقاييس، وكانت بذلك تشكل المعالم الأولى لتأسيس الاتحاد الأوروبي موحد العملة والدستور والبرلمان والرئاسة.

فقد كانت البداية اقتصادية، عبر تشكيل جمعية الفحم والفولاذ الأوروبية سنة 1951 على يد كل من ألمانيا الغربية وفرنسا وإيطاليا ودول البيني لوكس (بلجيكا، هولندا، لوكسمبورغ)، وبعد ذلك تم تأسيس أول وحدة جمركية عرفت باسم المؤسسة الاقتصادية الأوروبية، والتي تأسست من خلال اتفاقية روما لسنة 1957 وطبقت في كانون الثاني/يناير 1958.

ولتحقيق هذا الرهان الوحدوي، القائم على أساس المصالح المشتركة، بين مجموع الدول العربية، لا بدّ من تحقيق القطيعة مع مجموعة من اليوتوبيات التي قادت قسماً كبيراً من الفكر القومي،

الذي أقام مشروع الوحدة على أساس الأمة/الدولة الواحدة، من دون اعتبار للنظام القطري السائد الذي ترسخ مع تأسيس الدولة الوطنية، ومن الصعب جداً صهر مجموع أقطار العالم العربي في دولة واحدة تكون النواة الأولى للأمة.

ونحن هنا لا ننطلق من فراغ، فالوحدة المصرية-السورية التي شكلت الجمهورية العربية المتحدة (1958-1961)، والتي كانت بداية لتوحيد الدول العربية، كطموح سكن القائد القومي جمال عبد الناصر، هذه الوحدة انتهت نهاية مأساوية عبر انقلاب عسكري في دمشق يوم 28 أيلول/سبتمبر 1961، وأعلنت سوريا «الجمهورية العربية السورية»، بينما احتفظت مصر باسم «الجمهورية العربية المتحدة» حتى عام 1971 عندما سميت باسمها الحالي جمهورية مصر العربية.

ونحن حينما نستحضر هذا النموذج، فإننا نقصد بذلك استحالة الحديث عن الأمة/الدولة، وفي الآن نفسه ندعو إلى نموذج الأمة العربية التي تتشكل من مجموعة من الدول الكاملة السيادة، والمرتبطة فيما بينها على أساس اتحاد يقوم على هياكل تنظيمية واضحة. ولعلّ هذا، هو جوهر الأطروحة التي صاغها الأستاذ عبد الإله بلقزيز[1]، حيث دعا إلى الدخول في مراجعات جذرية لمفهوم الوحدة العربية، تهم منطلقات الفكر القومي، كما تهم - من منظور إبستمولوجي - آليات اشتغاله، وطرق إنتاجه للأفكار والمعارف.

---

(1) عبد الإله بلقزيز، «من أجل مراجعة فكرية وسياسية لمفهوم الوحدة العربية»، **المستقبل العربي**، العدد 367، أيلول/سبتمبر 2009.

ولعلّ الدخول في هذه المراجعات - حسب بلقزيز - هو السبيل الوحيد الذي يمكنه أن يحوّل الوحدة العربية، من الفكرة/ المثال إلى واقع تاريخي ومجتمعي قائم تعيشه المجتمعات العربية بعامتها ونخبها، ولا يمكن أن يتحقق هذا الطموح - حسب بلقزيز - إلا عبر تغيير التصورات القومية السائدة عن مفهوم الدولة القطرية، التي يجب اعتبارها مكوناً أساسياً للكيان العربي الموحد، وليس تجزيئاً ومخلفاً استعمارياً.

إن طرح بلقزيز يتسم بالكثير من الروح الإستراتيجية، التي ما زال الفكر العربي يفتقدها إلى حدود الآن، وهذا ما يفشل جميع المشاريع في المهد، لأن التنظير القومي ارتبط، لعقود، بفكرة الوحدة العربية، ليس باعتبارها واقعاً قابلاً للتطبيق، ولكن فقط كمثال مجرد يفتقد قوة التحقق. ولعلّ هذا، هو ما يشجع على التراكم الأيديولوجي في غياب أية مشاريع واقعية، وهذه سمة مشتركة بين أغلب تيارات الفكر القومي التي نجحت في إنتاج الأيديولوجيا أكثر مما نجحت في تحقيق الوحدة العربية المنشودة.

إن طرح بلقزيز، في الحقيقة، يجب أن يكون منطلقاً حقيقياً للدخول في مراجعات جذرية لمجموع التراكمات التنظيرية، التي ألغت الدور المحوري للدولة القطرية في تحقيق طموح الوحدة العربية، وهذا يتطلب ترسيخ وعي جديد لدى النخبة الفكرية والسياسية العربية، وعي مبني على أساس فكري واضح يستفيد من تجارب الأمم، فكر منفتح ومستعد، في كل حين، للقيام بمراجعات جذرية إذا كان الأمر يتطلب ذلك، ودائماً بهدف خدمة المشروع الوحدوي العربي المأمول. وفي هذا الصدد، نجد تعقيب الباحث

الاجتماعي شفيع بومنيجل على طرح بلقزيز[1] فاقداً، في الحقيقة، لروح التجدد والانفتاح التي يتطلبها المشروع الوحدوي العربي لتحقيق الاستمرارية.

والتعقيب بلغته المشحونة (تضمنت مقالة السيد بلقزيز مجازفات ومغالطات - مغالطة مفضوحة معززة بعنف لفظي. . . !) يحمل صورة واضحة عن الرجّة التي يمكن أن تحدثها مثل هذه المراجعات، وخصوصاً لدى التيار القومي المؤدلج، الذي لا يمكنه تصور اتحاد عربي مشكل من دول عربية كاملة الاستقلالية والسيادة، وذلك رغم أن هذا النموذج لا يشكل نشازاً في التكتلات التي يشهدها العالم، بل على العكس من ذلك، يشكل القاعدة التي تساهم في إنجاح هذه التكتلات.

(1) شفيع بومنيجل، «تنازلات على هيئة مراجعات» - تعقيب على مقالة د. عبد الإله بلقزيز، **المستقبل العربي**، العدد 371، كانون الثاني/ يناير 2010.

2- إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام.. في نقد الأطروحتين القومية والإسلامية

2-1- التيار الإسلامي والتيار القومي.. في توضيح سوء التفاهم

منذ ظهور التيار الإسلامي الحركي، في علاقة بتجربة (الجماعة الإسلامية) مع أبي الأعلى المودودي، بدأت تتشكل النواة الأولى للحركة الإسلامية في العالم العربي، وذلك مع تجربة (جماعة الإخوان المسلمين) التي قادها الشيخ حسن البنا. وقد تميزت هذه التجربة، في علاقتها بالتيار النهضوي، بكونها حاولت نقل التجربة الفكرية التي أسس لها النهضويون إلى المجال السياسي، من خلال تدشين نضال سياسي من أجل بناء (الدولة الإسلامية) المنشودة.

خلال هذه المرحلة، بالذات، كان العالم العربي يعرف تشكل تجربة فكرية/ سياسية قومية، وذلك في علاقة بعوامل خارجية وأخرى داخلية. على المستوى الخارجي حضرت الدولة القومية في الغرب كنموذج للاقتداء في العالم العربي، أما على المستوى الداخلي فقد كان التفكير في فكّ الارتباط عن الإمبراطورية العثمانية ومواجهة سياسة التتريك التي مارسها العثمانيون في العالم العربي، كمحاولة منهم لإحياء تجربة الدولة العباسية، حينما تحكّم الفرس في مفاتيح

الحكم، ومارسوا عنفاً رمزياً خطيراً على رموز الحضارة العربية تحت ما سمي بـ(الشعوبية).

كان استحضار هذه الخلفية التاريخية ضرورياً، لمحاولة توضيح سوء التفاهم القائم بين التيارين القومي والإسلامي في العالم العربي، ونحن نزعم أن سوء التفاهم هذا يعود بالأساس إلى بدايات التأسيس الأولى، حيث كان لكل تيار فكري/سياسي منطلقاته ورهاناته الخاصة. فإذا انتصر التيار الإسلامي لفكرة الجامعة الإسلامية التي طرحها التيار السلفي خلال مرحلة عصر النهضة، حيث يسبق الإسلام العروبة بدرجة، فإن التيار القومي كان يتجه لبلورة تجربة الدولة القومية، حيث تسبق العروبة الإسلام بدرجة، وهذا ما يؤكده زعيم إسلامي في المغرب بقوله: «ولاء العرب القوميين للغة التي نزل بها القرآن كولائنا للقرآن»[1]، وقد تعمق سوء التفاهم هذا، أكثر، حينما حضرت العلمانية بمفهومها الفرنسي/الأتاتوركي كمنطلق أيديولوجي لتشكيل تجربة فكرية وسياسية، كان الهدف منها الفصل بين العروبة والإسلام كردّ فعل على سياسة التتريك التي مارسها العثمانيون.

لقد جمعت بين التيارين، منذ ظهورهما، علاقة صراع، وخصوصاً عندما وصل التيار القومي/البعثي إلى السلطة في مصر وسوريا والعراق، وذلك ما جسدته العلاقة المتوترة بين جماعة الإخوان المسلمين والنظامين القوميين في مصر وسوريا، حيث كان

---

(1) عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط 2، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1995، ص 9.

الصراع بين مشروعين متناقضين في منطلقاتهما ورهاناتهما.

إننا ونحن نستحضر هذه العلاقة المتوترة بين التيارين القومي والإسلامي، نستحضر، في الآن نفسه، سوء التفاهم الكبير بين العروبة والإسلام في المشروعين معاً، حيث اقتصر تعامل القوميين مع الإسلام من منظور إقصائي، معتبرين أن العروبة أساس الوحدة بين العرب (بمسلميهم ومسيحييهم)، أما الإسلام فهو دين يتجاوز العرب إلى الفرس والأتراك... وفي المقابل، تعامل الإسلاميون مع العروبة بالمنهجية نفسها، حيث اعتبروا أن العروبة انتماء قومي ضيق بينما الإسلام انتماء حضاري أوسع، وقد انتشرت هذه الدعوى بشكل أوضح في الأقطار العربية المتسمة بتعدد عرقي، حيث تمّ الارتكاز على هذه الفكرة لنفي البُعد العربي للإسلام مستدلين في ذلك بالآية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ الحجرات: 13.

لقد تمّ تشويه الحقيقة في المشروعين معاً، وتمت التضحية بجوهر الحضارة العربية الإسلامية خدمة لأجندة سياسوية رخيصة، في الأخير، ونحن هنا لا نميز بين الإسلاميين والقوميين، لأن التيارين معاً أسّسا لمشروعهما الفكري والسياسي على أساس ردّ الفعل، من دون استحضار العمق الحضاري للإسلام في اتصاله بالعروبة، وكذلك من دون استحضار العمق الحضاري للعروبة في اتصالها بالإسلام، وذلك باعتبارهما معاً وجهين لعملة واحدة لم ينفصلا منذ القرن السابع الميلادي.

ويعود سبب هذا التشويه، إلى الخلط المنهجي (المقصود) الذي وقع بين العروبة كانتماء عرقي ضيق ارتبط بسكان الجزيرة العربية،

خلال المرحلة ما قبل الإسلامية، وبين العروبة كانتماء حضاري ثري ومتنوع ساهمت في بنائه شعوب مختلفة، أبدعت في مجال الأدب والفلسفة والعلوم الدقيقة... بلسان عربي فصيح وبمتخيل عربي واسع الأفق.

لقد حيكت مؤامرات كثيرة، سواء في الماضي البعيد أو القريب لفصل العروبة عن الإسلام. فمن جهة، حاول الفرس خلال العهد العباسي، وكذلك الأتراك خلال المرحلة العثمانية إقصاء المكون العربي. ومن جهة أخرى، حاول المسيحيون العرب ومختلف التيارات الليبرالية واليسارية، باعتماد مفهوم مشوَّه للعلمانية، إقصاء المكون الإسلامي معتبرين أن العروبة مكون حضاري مستقل بذاته.

لكن تجارب التاريخ تؤكد أن جميع هذه المحاولات باءت بالفشل، وظلّ الإسلام مرتبطاً بالعروبة ليس من خلال اللغة فقط، ولكن كذلك من خلال الفكر الإسلامي الذي تشكل، عبر القرون، وظلّ يمتَح باستمرار من معين العروبة كرؤية للعالم تحضر بقوة في الفكر والإبداع والممارسة كذلك. وهذا يطمئننا، طبعاً، على مصير هذه العلاقة المتشابكة بين العروبة والإسلام مستقبلاً، لأن أي مشروع فكري/سياسي، يسعى إلى الفصل بين المكونين، سيكون مصيره الفشل الذريع، كما حدث مع باقي التيارات الفكرية/السياسية المؤدلجة، وهذا ما سيتكرر مع التيار الإسلامي الحركي إذا لم ينتبه إلى خطورة هذا النوع من اللعب بالنار.

2-2- في نقد الأيديولوجية الشعوبية

2-2-1- في التجسيد القديم للشعوبية

جاء في لسان العرب لابن منظور: الشعوبي الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم[1]. وجاء في الموسوعة البريطانية: الشعوبية كل اتجاه مناوئ للعروبة (Anti-arabisme)[2]. وقد سارت جميع التعاريف في هذا الاتجاه الدلالي نفسه، باعتبار أن الشعوبية قد ظهرت، في البداية، كثورة وتمرد على الطابع العربي للإسلام.

وحتى نكون أقرب إلى الموضوعية يجب أن نقر بإن الشعوبية ظهرت في أجواء من التوتر بين المكون العربي ومَن أطلق عليهم (الموالي) باعتبارهم المسلمين من غير العرب، هؤلاء الذين تمّ تهميشهم خلال المرحلة الأموية التي عرفت عودة النزعة القبلية الضيقة، كنزعة حاربها الإسلام حينما ساوى بين جميع المسلمين.

لكن، ما يجب أن نقر به أيضاً هو أن هذه النزعة القبلية الضيقة لم تكن موجهة ضدّ الموالي من غير العرب فحسب، بل تجاوزتهم إلى العرب من غير قبيلة قريش، بل أكثر من ذلك، ضاقت الدائرة أكثر وتمّ تهميش الهاشميين رغم انتمائهم القرشي، ورغم انتمائهم لسلالة الرسول (ﷺ). غير أن استيلاء الأمويين على السلطة، وتحويل نظام الحكم إلى ملك متوارث ساهم، أكثر، في تأليب الشعوب، قريبة العهد بالإسلام، على العرب وقد كان الفرس على

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، لفظة شعوبي.

(2) انظر: **الموسوعة البريطانية**.

قائمة هذه الشعوب حيث لم يخفوا، منذ البداية، نزعتهم للمشاركة في نظام الحكم والاستفادة من الكعكة.

لذلك، فقد وجدوا في الدعوة الجديدة، التي تعارض نظام الحكم الأموي القائم، فرصة ذهبية لتشكيل تصور سياسي بديل يمكّنهم من الانخراط في نظام حكم بديل عملوا على بلورته، فيما بعد، عبر تشكيل معارضة قوية. ولعلّ ما تؤكده وقائع التاريخ هو أن العباسيين، في صراعهم ضدّ بني أمية، استغلوا الجنس الفارسي مستثمرين، في ذلك، تلك الحرب الشرسة التي شنّها الأمويون على الأجناس غير العربية في الدولة الإسلامية، وذلك لتحقيق حلم الانتصار بعد صراعات دامية دارت رحاها بين الطرفين.

ولذلك، نجد أحمد أمين[1] يذهب في اتجاه تأكيد هذه العلاقة، بين التشيع والشعوبية، بقوله: وأما التشيع فقد كان عش الشعوبية الذي يأوون إليه وستارهم الذي يتسترون به. وهذا الاتجاه هو ما يؤكده المفكر الإيراني/الشيعي علي شريعتي في كتابه **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، بقوله: «وبغية ترسيخ أفكارها وأهدافها في ضمائر الناس وعجنها مع عقائدهم وإيمانهم، عمدت الصفوية إلى إضفاء طابع ديني على عناصر حركتها وجرها إلى داخل بيت النبي، إمعاناً في التضليل لتتمخض عن ذلك المسعى حركة شعوبية شيعية مستغلة التشيّع، لكي تضفي على الشعوبية طابعاً روحياً ساخناً، ومسحة قداسة دينية، ولم يكن ذلك الهدف الذكي متيسراً إلا عبر

---

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 1، ط 7، مكتبة النهضة المصرية، ص 62.

تحويل الدين الإسلامي وشخصية محمد عليه الصلاة والسلام وعلي رضي الله عنه إلى مذهب عنصري وشخصيات فاشية، تؤمن بأفضلية التراب والدم الإيراني والفارسي منه على وجه الخصوص»[1].

لكن، ورغم ارتباط الشعوبية بالفرس، فإنها لم تقتصر عليهم وحدهم، بل تجاوزتهم إلى الأتراك كذلك، إبان المرحلة العثمانية، حيث استغلوا سيطرتهم على معظم أرجاء العالم الإسلامي، وحاولوا نقل مركز الاستقطاب الحضاري نحو البُعد التركي، مضحين، بذلك، بقرون من الامتداد الحضاري، حيث ارتبطت العروبة بالإسلام دائماً.

2-2-2- ما بين الشعوبية القديمة والشعوبية الجديدة

جاء في كتاب للمفكر الفرنسي فرانسوا بورغا (François Burgat)؛ إن العروبة مرت من مرحلة التمسك بها دون قيد أو شرط (. . .) إلى رفضها الصريح من جانب تيار الإسلام السياسي[2]. وهذا الرأي الأكاديمي يؤكد الواقع الحقيقي، في علاقة الإسلام بالعروبة في المشروع السياسي للحركة الإسلامية، وخصوصاً أن هذا المشروع ينطلق من رصيد تاريخي بدأ مع الجماعة الإسلامية، التي أسسها أبو الأعلى المودودي في الهند، وقد تمّ تأكيد هذا الطابع بعد نجاح الثورة الخُمينية في إيران.

(1) علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ط 2، ترجمة وتحقيق حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، 2007، ص 122.

(2) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، ط 2، ترجمة د. لورين زكرى، دار العالم الثالث، القاهرة، 2001، ص 49.

وسواء مع المودودي أو مع الخميني، فقد كان التوجه واضحاً نحو فصل الإسلام عن امتداده الحضاري العربي، بادّعاء أن الإسلام دين وأن العروبة قومية/ عرق، لكن الحقيقة التي يعمل هؤلاء على محاولة مواراتها هي انطلاقهم، أنفسهم، من زاوية عرقية ضيقة تسعى إلى تزوير التاريخ، حينما تنتقل بالعروبة من تشكل حضاري ساهمت في بنائه قوميات وأعراق مختلفة إلى تشكل قومي/ عرقي ضيق، في ارتباط بالمرحلة ما قبل الإسلامية قبل أن ترتبط، خلال القرن السابع الميلادي، بالإسلام وتنفصل عن بعدها العرقي.

إن هذا المسار هو الذي تحكم، في الأخير، في تشكيل اتجاه الحركة الإسلامية في العالم العربي، وقد ساعد على ذلك، أكثر، تنامي المدّ القومي، الذي اتخذ بعداً علمانوياً حاول تهميش البُعد الديني/ الإسلامي في الثقافة العربية. كل هذه العوامل ساعدت، في الأخير، على خلق نوع من التوتر بين العروبة والإسلام في مشروع الحركة الإسلامية، حيث حدث نوع من الخلط بين العروبة كبُعد ثقافي وحضاري، وبين الأيديولوجية القومية/ البعثية التي استثمرت العروبة، كرأسمال سياسي، للوصول إلى الحكم، وفرض مشروعها في الهيمنة على الشعوب العربية باعتماد شعارات تروج للأصالة العربية من منظور أيديولوجي ضيق.

يحاول شيخ جماعة العدل والإحسان، في المغرب، أن يقيم توتراً وهمياً بين العروبة والإسلام، محاولاً ربط محاولته بالتيار القومي، وهذه عملية تبريرية لا جدوى منها. يقول الشيخ عبد السلام ياسين: «إن العروبة في محنتها التاريخية الحاضرة، وهي محنة المسلمين، تتشبث باللغة العربية كما يتشبث الغريق بيد منقذه، فعليها

معولهم وإليها مرجعهم من كل خيبة، بها ومنها النهضة، وبها الحياة والبطولة لسّر عظيم يقدرونه لها، كما نؤمن نحن بالله عزّ وجلّ وتأييده»[1].

قد نستغرب لهذه المقارنة، التي يقيمها الشيخ بين العربية والله، لكن الأمر يتضح، أكثر حينما نفهم أن الشيخ يقود حرباً دون كيشوتية ضدّ العروبة محاولاً فصل الإسلام عنها، ولكي يغطي على موقفه فهو يخلط بين العروبة كلغة وحضارة، وبين العروبة كقومية ضيقة، وهذا لا يستقيم إلا من منظور أيديولوجي ضيق، هو الذي قاد الشيخ في استنتاجه كما قاد تيار الحركة الإسلامية. وكنتيجة لهذا الخلط، فقد حاولت تيارات الحركة الإسلامية، في العالم العربي، خلق نوع من الشعوبية الجديدة، وخصوصاً في بعض الدول التي تعرف تنوعاً عرقياً، حيث عملت على ترويج بعض الأفكار المغلوطة حول انفصال الإسلام عن العروبة.

ولعلّ آخر حدث يمكن أن نستدل به، على هذا التشويه المقصود، هو ما وقع في اجتماع وزراء خارجية دول المغرب العربي، باعتباره أول اجتماع يضم وزراء يمثلون الحركة الإسلامية (المغرب - تونس)، وخلال هذا الاجتماع استغل الوزير المغربي (الإسلامي) فرصة اللقاء ليطرح على الطاولة مقترحاً في غاية الغرابة وبشكل متسرع للغاية، وذلك عبر اقتراح استبدال (اتحاد المغرب العربي) بـ(الاتحاد المغاربي)، وهذا المقترح لا يعبّر سوى عن رغبة في اغتنام أول فرصة بهدف تغيير المسار، أو بالأحرى ردّ الدين

(1) عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، سبق ذكره، ص 10.

للتيار القومي/البعثي، وكأن الانتماء الحضاري إلى العروبة يعني الانتماء إلى هذا التيار الأيديولوجي.

إن تركيزنا على موقف الحركة الإسلامية، في المغرب، من علاقة الإسلام بالعروبة لا يعني أن موقف باقي التيارات الإسلامية في العالم العربي كان مختلفاً، بل يمكن أن نقرر أن هناك موقفاً واحداً هو الذي تحكم في معظم، إن لم نقل كل، تيارات الحركة الإسلامية، وهو موقف لا يستجيب للتوازن والوضوح الفكري بل تحكمت فيه، إلى أبعد الحدود، مصالح سياسية ضيقة، في علاقة بصراع حركات الإسلام السياسي ضدّ التيار القومي، سواء في مصر الناصرية أو في سوريا البعث، وهو صراع دموي وعنيف أودى بالكثير من رموز الحركة الإسلامية، وهذا الصراع ذو بُعد سياسي/ أيديولوجي أدخل للعروبة كامتداد حضاري.

لذلك، نرجو أن تتجاوز الحركة الإسلامية موقف ردّ الفعل هذا، وأن تسعى إلى استعادة التوازن الفكري المطلوب عبر إعادة تقييم العلاقة بين الإسلام والعروبة، وذلك من منظور أن العروبة امتداد حضاري ساهمت في بنائه قوميات وأعراق مختلفة، وليست انتماء قومياً/عرقياً ضيقاً كما صاغه التيار القومي/البعثي المؤدلج.

2-3- في نقد النزعة القومية/البعثية

إذا كان التيار القومي العربي قد فكر وناضل من أجل بناء الوحدة العربية، فإنه تصور هذه الوحدة من منظور علماني (فصل الدين عن الدولة)، وهذا يعطينا صورة حقيقية عن العلاقة بين العروبة والإسلام ضمن هذا المشروع، وخصوصاً أن العلمانية قد اتخذت

بعداً أيديولوجياً، في علاقة بالتصور الماركسي للدين من جهة، وكذلك في علاقة بالتصور العلمانوي الفرنسي/الأتاتوركي من جهة أخرى.

في حديثه عن علاقة الدين بالدولة في الخطاب السياسي العربي، يؤكد الأستاذ محمد عابد الجابري أن الخطاب الليبرالي العربي انطلق من شعار (فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية) في دولة الغد، دولة النهضة، لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام في التاريخ العربي[1]. ويفسر الأستاذ الجابري هذه العلاقة، بقوله: «على أن قضية العلاقة بين العروبة والإسلام لم تطرح فجأة ولا جاءت متأخرة بهذا الشكل (...) بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة، كما طرحت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تحت حكم الإمبراطورية العثمانية»[2].

إن تحليل الأستاذ الجابري، في الحقيقة، يدفعنا إلى إعادة النظر في مجموعة من القضايا التي كان المشروع القومي يتعامل معها باعتبارها مسلّمات، سواء تعلق الأمر بقضية العلمانية، أو بقضية العلاقة بين العروبة والإسلام. فنحن نتحدث عن مشروع قام على أساس ردّ الفعل من دون أن يكون نتيجة بناء فكري رصين أو قراءة سياسية عميقة للواقع العربي، وهذا ما يفسر موقف الأستاذ الجابري

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 74.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

من العلمانية في الثقافة العربية لأنه لم يكتفِ بالضجيج الذي أثير حول المفهوم، ولكنه تجاوز ذلك إلى البحث في علاقته بالتوجهات الأيديولوجية السائدة.

لقد كان موقف التيار القومي، بجناحيه الليبرالي واليساري، يفكر في العلمانية من منظور فكّ الارتباط بين العروبة والإسلام، وهذا ليس موقفاً فكرياً مؤسساً، بل هو موقف سياسي تحكمت فيه نزعة استقلالية، في علاقة بالإمبراطورية العثمانية، وذلك بهدف تشكيل كيان عربي مستقل. ولعلّ هذا الاتجاه هو نفسه الذي تحكم في باحث سياسي كبير مثل فرانسوا بورغا الذي يؤكد أن العروبة بدأت تبتعد شيئاً فشيئاً عن إطارها المرجعي الديني ويرجع ذلك، في نظره، إلى مجموعة من العوامل:

- استخدامها في التعبئة ضدّ السيطرة الدينية/ العثمانية.
- مشاركة الصفوة المسيحية فيها.
- ارتفاع العروبة إلى مستوى خطاب الدولة مع الناصرية وكذلك بعد وصول حزب البعث السوري إلى السلطة[1].

إن مجموع هذه العوامل، هي التي يمكنها أن تفسر العلاقة المتوترة التي أقامها التيار القومي، بين العروبة والإسلام، وهي عوامل سياسية، بالدرجة الأولى، يغيب عنها أي حسّ فكري، وإذا نظرنا إلى خطورة النتائج، يمكننا أن نفهم جيداً كيف تمّ التقرير في قضايا حضارية جد حساسة، باعتماد نزعة أيديولوجية متهافتة، تقوم

---

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره، ص 49-50.

على أساس (البريكولاج) مع غياب أي حسّ إستراتيجي. وهذا ما يمكنه أن يفسر طبيعة هذه القرارات السياسية الفجة والمتسرعة، والتي تحولت، باعتماد الضغط العسكري، إلى نظرية فكرية يروج لها كبار دَهاقِنة أحزاب البعث.

تغافل القوميون العرب، في صراعهم ضدّ الإمبراطورية العثمانية، عن الامتداد الحضاري العميق الذي ربط العروبة بالإسلام، على امتداد أربعة عشر قرناً، ولذلك كانوا يهددون الأمن الروحي والفكري والاجتماعي والسياسي للشعوب العربية/ الإسلامية، حينما حاولوا فصلها عن جذورها الحضارية التي تمدها بالحياة وكأن أوروبا، باعتبارها النموذج الذي سعى هؤلاء إلى استنساخه في العالم العربي، يمكنها أن تنفصل يوماً عن امتدادها الحضاري المسيحي، بدعوى القومية والعلمانية! لقد صيغت الهوية العربية، على امتداد قرون، من خلال التداخل والامتزاج بين العروبة والإسلام، وغياب هذا الوعي عن الحراك الفكري والسياسي القومي، هو الذي أفشل جميع المشاريع الفكرية والسياسة.

إن الفكر القومي، بجناحيه اليساري والليبرالي، وهو يخطط للعلمانية في الثقافة العربية، كان يكتفي باستنساخ النموذج الفرنسي المسيحي على شاكلة أتاتورك في تركيا، ولذلك فإنه نظر إلى العلاقة بين العروبة والإسلام كمدخل لاستمرارية نموذج الدولة الدينية، ولتحقيق الرهان العلماني يجب الفصل بين المكونين. وهذا ما يقر به الأستاذ الجابري، حينما يقول: «إنها العلمانية، التي تطل برأسها عالياً من خلال حرص الخطاب القومي على فكّ الارتباط تاريخياً

بين العروبة والإسلام»[1]. ولذلك، يمكن أن نعتبر أن التيار القومي قد وقع في خطأ منهجي مزدوج:

● من جهة، في علاقة بمفهوم العلمانية، ذاته، الذي لم يتجاوز تلك الشحنة النفسية العدائية ضدّ المكون الديني، باعتباره أفيون الشعوب من منظور ماركسي مذهبي، أو باعتباره ترسيخاً لسلطة رجال الدين (الإكليروس) من منظور فرنسي يطلق عليه الأستاذ محمد أركون (العلمانوية Laïcisme) باعتبارها تجربة ارتبطت بالثورة على الإكليروس الذين كانوا يوظفون سلطة الكنيسة لفرض هيمنتهم على الدولة والمجتمع، ولذلك كان ردّ الفعل ضدّ الدين عنيفاً، بحيث تمّ تهميشه في الحياة المدنية، وهذا النموذج هو الذي اعتمده أتاتورك في تركيا، وحاول الفكر القومي استنساخه في العالم العربي. ولذلك ينطبق عليه ما قاله الأستاذ أركون في حقّ النموذج التركي: «إن تجربة تركيا العلمانوية قد ذهبت بعيداً في جرأتها، لكنها لم تكن في الواقع إلا (كاريكاتيراً) للعلمنة رافقته بعض التطرفات، كما حدث في فرنسا سابقاً، لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوخته مما يفسر العودة الدينية العنيفة»[2].

● ومن جهة أخرى، في علاقة الثقافة العربية بالدين الإسلامي، وهي العلاقة التي شكلت، لقرون، الهوية العربية/الإسلامية. والخطأ

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 77.

(2) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط 2، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1996، ص 278.

المنهجي الفادح الذي وقع فيه القوميون، هو محاولتهم تفكيك هذه الهوية المنسجمة، وفصلها إلى ما هو عربي وما هو إسلامي، وكأن كل جماعة اجتماعية بإمكانها أن تصوغ رؤيتها للعالم ونموذجها الفكري (Paradigme) على مقاسها الخاص، حيث تدمج ما تريد وتقصي ما لا تريد!

وبالنظر إلى هذا الغموض المنهجي، الذي وقع فيه الفكر القومي، فإن كل ما أنتج من خطاب فكري وكل ما وقع من ممارسة سياسية، في علاقة بقضية الانفصال بين العروبة والإسلام، يعتبر جزءاً من هذا التصور المنهجي، وذلك لأن المكونين معاً ظلّا لقرون بمثابة ركنين مؤسسين للهوية العربية الإسلامية، ولم ينفصلا رغم قوة المؤامرات التي حيكت منذ قرون وما زالت إلى حدود اليوم.

وضع الأستاذ محمد عابد الجابري أصبعه على مكمن الجرح، حينما تنبّه إلى الخلل الذي اعترى المشروع القومي العربي بطموحاته الليبرالية واليسارية، سواء في علاقة برهان العلمانية أو في علاقة برهان العدالة الاجتماعية، وذلك لأن هذا المشروع لم يكن على تمام الوعي بالعلاقة المتشابكة بين العروبة والإسلام، ومن ثم فإنه كان يبحث عن حتفه، من دون وعي منه، حينما فكر في إقصاء الإسلام كمكون أساسي من مكونات الهوية العربية، باعتماد تأويل أيديولوجي لمفهوم العلمانية في علاقة بالأدبيات الماركسية المصكوكة، أو في علاقة بتصور الثورة الفرنسية الذي لا يمكن تعميمه على جميع الشعوب والأمم.

إننا ونحن نسعى إلى مقاربة إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام، من المنظورين القومي/ البعثي والإسلامي/ الحركي، لم

نكن نسعى لزرع بذور الشقاق بين التيارين لأننا على وعي تام بطبيعة العوامل الذاتية والموضوعية التي خلقت هذا التوتر. ولكن، كنا نراهن، بقوة، على الدينامكية الجديدة التي خلقها الربيع الديمقراطي العربي، والتي بإمكانها أن تدفع التيارين معاً إلى مراجعة تصوراتهما بخصوص العلاقة بين العروبة والإسلام في مشروعيهما من منظور تصالحي، في منأى عن أي نوع من التفكير عبر ردّ الفعل كنموذج أيديولوجي متهافت لا يمكنه أن يقاوم حركية الفكر والتاريخ.

لقد آن الأوان اليوم، لكي يتحول التيار الإسلامي إلى خدمة أجندة في صالح وطنه وأمته من منظور إستراتيجي واضح المعالم، لأن الشعوب العربية التي قادته إلى السلطة لا يمكنها أن تقبل الطابع الشعوبي الذي ميز مشروعه لعقود، لأن هذه الشعوب لا تميز بين العروبة والإسلام، بل تعتبر المكونين معاً وجهين لعملة واحدة.

وفي الآن نفسه، يجب على التيار القومي أن يراجع مشروعه الفكري/ السياسي، في اتجاه ربط العروبة بالإسلام، وهذا يفرض مراجعة شاملة لمفهوم العلمانية الذي تبناه، لعقود، بتأثير من الفكر الماركسي أو بتأثير من النموذج العلمانوي الفرنسي/ الأتاتوركي، كما يفرض مراجعة العلاقة بين العروبة والمكون الديني/ الثقافي المسيحي الذي أثر بشكل عميق في نسج خيوط الأيديولوجية القومية.

إن أحداث الربيع الديمقراطي العربي، تفرض بقوة مثل هذه المراجعات وخصوصاً أنها أبانت، بشكل واضح ومباشر، عن الروح العربية/ الإسلامية، التي وجهت الجماهير العربية في مطالبتها بالحرية والديمقراطية، ونحن لا نرى أي تناقض بين خروج المظاهرات من المساجد وارتباط أضخمها بيوم الجمعة، وبين ارتباط هذا المدّ

الثوري بالعالم العربي، مشرقاً ومغرباً، حيث ساهمت الثقافة واللغة المشتركة في نقل لهيب الثورة من قطر عربي إلى آخر.

2-4- في العلاقة بين العروبة والإسلام.. نماذج في النقد الذاتي

حينما أثرنا النقاش حول إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام، في المشروعين القومي والإسلامي، كانت غايتنا فتح نقاش عميق حول هذه القضية، سواء في بعدها الفكريً أو في بعدها السياسي، وخصوصاً أن التيارين معاً ظلّا، لعقود، يمارسان سياسة صمّ الآذان في مواجهة الطرف الآخر، مع ما يستتبع ذلك من سياسة إلغاء مدروسة، إما لمكون العروبة لدى التيار الإسلامي، أو لمكون الإسلام لدى التيار القومي.

فكرت في تطوير هذا النقاش، بعد اطلاعي على الكثير من أدبيات التيارين الإسلامي والقومي، في علاقة بالمسألة، لكن ما استوقفني، أخيراً، هو أن هناك أصواتاً، من التيارين معاً، كانت على وعي كبير بالإشكالية، ولذلك سعت إلى ممارسة نوع من النقد الذاتي، في علاقة بمرجعياتها الأيديولوجية. ونحن، هنا، تهمنا هذه الأصوات التي استطاعت أن تغلب المقاربة الفكرية على المقاربة السياسية/ الأيديولوجية، في معالجتها لإشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام. وقد نجحت، من خلال محاولتها هذه، في استعادة قسط من التوازن الذي اختل طيلة عقود من الصراع الأيديولوجي، هذا الصراع الذي كانت نتيجته، في الأخير، تهديداً مباشراً لمقومات الهوية العربية/ الإسلامية.

2-4-1- مراجعات الموقف الإسلامي.. السيد محمد حسين فضل الله نموذجاً

ظهر التيار الإسلامي، في العالم العربي، في علاقة بالتحولات التي عرفتها الفكرة الدينية/الإسلامية، في سعيها إلى تحقيق العودة إلى النموذج السياسي الخليفي، كما ظهر كردّ فعل من الأعراق غير العربية (فرس، أتراك، هنود...) ضدّ مكون العروبة الذي اندمج مع المكون الإسلامي، لقرون، الشيء الذي تجلى لهؤلاء باعتباره تهديداً لانتمائهم العرقي، ولذلك سعوا إلى فصل الإسلام عن العروبة محاولين، بذلك، تأكيد انتمائهم إلى الحضارة الإسلامية، مع محاولة إلغاء المكون العربي.

لكن، إذا كان الأمر واضحاً في علاقة بمختلف الأعراق غير العربية، فإن الغموض يلف موقف الحركة الإسلامية في العالم العربي التي استنسخت المشروع الحركي الإسلامي، إما في علاقة بتيار أبي الأعلى المودودي، أو في علاقة بتيار الخميني، وذلك رغم أن الرجلين كانت لهما أجندتهما الخاصة، في علاقة بمشروعهما الفكري والسياسي، وهي أجندة لا يمكنها أن تنسجم، بالضرورة، مع المشروع الإسلامي في العالم العربي.

إن هذا الوعي، هو الذي استطاع أن يخترق المشروع الفكري لواحد من أهم رموز الحركة الإسلامية (ذات النزوع الشيعي) وهو المرجع السيد محمد حسين فضل الله الذي دافع، بقوة، في كتاباته عن الارتباط الوثيق بين العروبة والإسلام، وهذه شجاعة فكرية وسياسية نادرة من مرجع شيعي استطاع أن يتمرد على الأيديولوجية الشعوبية، التي صاغها القوميون الفرس منذ العصر العباسي ومروراً

بالثورة الخُمينية، التي قلدت آيات الله كراسي الحكم.

يؤكد السيد فضل الله بوضوح تام: «لا مبرر على الإطلاق لمعارضة الإسلام بالعروبة أو العروبة بالإسلام، إلا إذا كانت العروبة جاهلية، أو كان فهم الإسلام شعوبياً مشوهاً». والسيد فضل الله واضح هنا في الفصل بين العروبة كامتداد حضاري؛ وبين العروبة كانتماء قبلي/ عرقي ضيق (الجاهلية)، وبالوضوح نفسه يفصل السيد فضل الله بين الإسلام كواقع تاريخي لم ينفصل عن العروبة، وبين الإسلام الشعوبي الذي تمّ توظيفه لتفكيك أوصال الهوية العربية/ الإسلامية الواحدة إلى هويات متصارعة.

وفي رسالة غير مباشرة إلى قادة الحركة الإسلامية في العالم العربي الذين يسعون إلى استنساخ نماذج الآخر لتوجيه الواقع العربي، يؤكد السيد فضل الله: «أنا لا أتصوّر أن معنى، بأن تكون إسلامياً هو أن تنكر صفوف أمتك (. . .) فلك أرض أنت مسؤول عنها، ولك شعبك الذي هو جزء من مجتمعك ولك مستقبلك الذي يرتبط بأكثر من جانب»[1].

إن السيد فضل الله يمتلك الوضوح المنهجي الكافي، حينما يفصل بين انتمائه المذهبي الشيعي، وبين انتمائه إلى العروبة أرضاً وأمة وشعباً، وهو هنا يوجه رسالة واضحة في كل الاتجاهات، وخصوصاً في الاتجاه الشيعي داخل الوطن العربي، هذا الاتجاه الذي اختلط عليه الأمر وتحوّل الكثير من رموزه إلى دعاة شعوبيين

---

(1) هند عبيدي، «أولويات الوحدة والنهوض في خطاب الإمام السيد محمد حسين فضل الله»، مجلة **تحولات**، العدد 19، شباط/ فبراير 2007.

يخلطون بين المذهب، وبين الانتماء الحضاري إلى العروبة كمهد أول للإسلام.

وفي حوار أجرته معه مجلة **المستقبل العربي**، يسعى السيد فضل الله إلى تأكيد العلاقة الوطيدة بين العروبة والإسلام، فهو يذهب إلى أن «الإسلام يمثل هذا الدين الذي هو في عقيدة المسلمين، والذي أنزله الله على رسوله في المنطقة العربية التي هي منطقة الدعوة الأولى، والتي أرادت للعرب رسالة يحملونها إلى العالم»، ويضيف السيد فضل الله بكامل الوضوح: «فالقرآن انطلق، في البداية، لينذر أم القرى وما حولها، ولينذر المنطقة العربية. ولقد احتضن العرب الذين دخلوا في الإسلام، الإسلام كله. ومن الطبيعي أنهم أعطوه شيئاً من تجربتهم، ومن تمثّلهم له، ومن اجتهاداتهم في فهمه، ومن حركتهم في اتجاه تحريكه في وجدان العالم»(1).

هذا الكلام ليس لقومي عربي متطرف، كما يحلو للبعض أن يصوّر، ولكنه كلام العقلاء من الذين أدركوا الحكمة وخاضوا، بشجاعة أدبية، تجربة نقد ذاتي لمرجعياتهم الفكرية والأيديولوجية، لأنهم يدركون أن التاريخ يمتلك ذاكرة حية، فهو يسجل كل الأحداث ولا يضفي عليها نزعة ذاتية يمكن أن تغير مسارها في الكثير من الأحيان. ولذلك، لا يمكن للشعوبية الفارسية أن تغير التاريخ، كما لم يكن بإمكانها يوماً أن تغير الجغرافيا، وذلك رغم المجهودات الجبارة التي بذلت منذ العهد العباسي، حيث سيطروا

---

(1) حوار هاشم قاسم، محور: «العلاقة بين العروبة والإسلام»، مجلة **المستقبل العربي**، العدد 281، تموز/ يوليو 2002.

على الحكم، وإلى حدود سيطرتهم الراهنة على مركز الحضارة العربية في البصرة وبغداد.

عندما يعود السيد فضل الله إلى هذا التاريخ المفترى عليه من قبل الشعوبيين ويجول بعقله الباطن، لا يتردد في الصدع بما قد يقلق راحة آيات الله في طهران: «لقد استطاع الإسلام أن يعرّب شعوباً أخرى، وأن يعرّب الكثيرين من العلماء والمفكرين من الشعوب الأخرى. وفي هذا المناخ، استطاعت العروبة أن تعطي الإسلام كثيراً من حيويتها الحركية، واستطاع الإسلام أن يعطيها الكثير من خصائصه الحضارية في مفاهيمه وتشريعاته ومناهجه، واستطاع أن يمنحها امتداداً، وأن يتداخل معها لتصنع العروبة بالإسلام الحضارة التي قيل عنها إنها أم الحضارات»[1].

وهذه ليست أيديولوجيا يروج لها السيد فضل الله، بل هي حقائق تاريخية ثابتة. فالإسلام يحمل روحاً عربية منذ بداياته الأولى وإلى حدود اليوم، والمقصود بالعروبة هنا، ليس هو الانتماء العرقي الضيق الذي يثور عليه الشعوبيون ويستبدلونه بانتماء عرقي أكثر ضيقاً، بل العروبة كامتداد حضاري ساهمت في بنائه شعوب مختلفة من آسيا إلى إفريقيا وأوروبا؛ وهذا الغنى والثراء هو الذي سمح للعروبة بدمج الإسلام، كمكون أساسي، ضمن رصيدها الحضاري.

إننا حينما نقدّم موقف مرجع شيعي كبير، حول علاقة العروبة بالإسلام، فإنما نبتغي توجيه رسالة واضحة إلى كل أقطاب الحركة الإسلامية، وخصوصاً من نهل منهم من فكر الخميني أو المودودي،

(1) حوار هاشم قاسم، محور: «العلاقة بين العروبة والإسلام»، سبق ذكره.

مفادها أن العروبة تمثّل روح الإسلام، ولذلك لا يمكن أن نفهم رسالة الإسلام فهماً عميقاً إلا من داخل البراديغم الثقافي العربي.

2-4-2- مراجعات الموقف القومي.. الأستاذ ميشيل عفلق نموذجاً

يعتبر الأستاذ ميشيل عفلق الأب الروحي للتيار القومي العربي؛ مجسَّداً في أحزاب البعث، وهو بالإضافة إلى كونه من كبار القادة السياسيين فهو كذلك، من بين أهم رموز الفكر العربي الحديث. بدأ الأستاذ ميشيل عفلق حياته الفكرية والسياسية مدافعاً عن التجربة العلمانية في العالم العربي، وهو بذلك كان منظّراً للفصل بين العروبة والإسلام، معتبراً أنه لاستعادة الأمجاد العربية يجب أن نمر، بالضرورة، عبر الخيار القومي، لأن الإسلام يجمع مختلف الأعراق والأمم، وهو بذلك ليس مؤهلاً لبناء تجربة سياسية عربية ناجحة. هذا ما كنا نعرفه عن رجل البعث الكبير، لكن هناك زوايا ظلت مجهولة في مشروعه الفكري والسياسي، ولم نعرها الاهتمام الكافي، كباحثين ومتابعين، كما لم يعرها مناضلو أحزاب البعث الاهتمام الكافي كذلك.

يحدثنا الأستاذ محمد عمارة عن هذه الزوايا المجهولة في مشروع عفلق، فيقول: منذ حقبة السبعينيات - واستقرار ميشيل عفلق بالعراق - بدأت قسمة الحديث عن الإسلام في مشروعه، فاتسعت مساحة الحديث عن الإسلام، وضمن هذا التطور أخذ الرجل يلقي الأضواء على الدور المحوري والمصيري (لاكتشافه الإسلام) منذ فجر حياته الفكرية والنضالية.. واكتشافه خصوصية العلاقة بين

الإسلام والعروبة. . والدور المحوري والمصيري لهذا الاكتشاف في تميز صيغة البعث عن الصيغ التي كانت سائدة في ساحة الفكر والسياسة العربية في عقد الأربعينيات. . صيغ القومية المجردة من الدين كردّ فعل ضدّ هيمنة الدولة العثمانية على العالم العربي، أو كتقليد للقوميات الغربية العلمانية والصيغة الليبرالية الغربية. . وكذلك الصيغة الماركسية الشيوعية المادية[1].

إن ما يهمنا من هذا الكلام، هو التأكيد على المراجعات الفكرية التي خاضها الأستاذ ميشيل عفلق في علاقته بالإسلام، وهي مراجعات ترتبط، بالتأكيد، بموقفه الجديد من العلمانية كما صاغها المشروع القومي. ويمكن التوقف في هذه المراجعات عند مرحلتين:

• خلال **المرحلة الأولى**، حاول الانفتاح على الإسلام كتجربة سياسية استطاعت توحيد القبائل العربية المتناحرة في دولة واحدة، ولذلك كان يعلن أن ما يعنيه من الإسلام هو إسلام التجربة فقط لأن إسلام الدين الصرف مفرِّق للأمة وليس جامع لها.

• خلال **المرحلة الثانية**، انتقل الأستاذ ميشيل عفلق إلى الربط بين الإسلام الدين والإسلام التجربة فأخذ يطور فكره حيال هذه القضية، فتناثرت في كتاباته الإشارات إلى الربط بين الإسلام (الدين) والإسلام (التجربة)[2].

وكنتيجة لهذا التطور في فكر الأستاذ ميشيل عفلق، أصبح الإسلام يمثل ركيزة أساسية ضمن مشروعه الفكري والسياسي. لكن

---

(1) محمد عمارة، **التيار القومي الإسلامي**، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص 166.

(2) المرجع نفسه، ص 167.

أحزاب البعث لم تكن مؤهلة لتقبل هذه المراجعات الفكرية الجريئة، لأنها كانت تنظر إليها كتهديد للخيار العلماني للدولة، هذا الخيار الذي يحفظ مصالحها في مواجهة المدّ الإسلامي المتنامي، والذي تمثله جماعة الإخوان المسلمين التي كانت الشغل الشاغل لقادة أحزاب البعث، وخصوصاً في مصر وسوريا التي عاشت على إيقاع مواجهات عنيفة بين الجماعة والأنظمة البعثية الحاكمة.

لكن، ورغم فشل التجربة على مستوى الممارسة السياسية، فإن الأستاذ ميشيل عفلق واصل طريقه مدافعاً عن العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، فهو حينما يتحدث عن هذه العلاقة يؤكد «الصلة بين العروبة والإسلام، كما نراها ونؤمن بها هي صلة عضوية لا يمكن أن تنفصم، صلة تاريخ وهي مستمرة منذ القدم، حية لا تموت، وهي أيضاً صلة تجديد».

ولذلك، فإن الأستاذ ميشيل عفلق لا يتصور أي نجاح للنهضة العربية، من دون استحضار هذه الرابطة العضوية بين العروبة والإسلام؛ «النهضة العربية ستكون نهضة شاملة، نهضة في الفكر ونهضة في الدين ونهضة في الفن، ونهضة في البناء المادي والاقتصادي، ولذلك صلة العروبة بالإسلام، بصورة خاصة، صلة تجديد أي إننا نستمد من فهمنا الثوري لحركة الإسلام قوة ثورية لتجديد عقليتنا، ولتجديد أوضاعنا الاجتماعية والفكرية».

وللأستاذ ميشيل عفلق ذاكرة حية ويقظة تمكنه من إدراك القوة الكامنة في اتصال العروبة بالإسلام، هذه القوة التي اندفعت خلال مرحلة تاريخية ما، وتمكنت من تأسيس دولة عربية/ إسلامية مترامية الأطراف. «إن أمتنا قد عرفت عند ظهور الإسلام ما لم يتسنَ لأية

أمة أخرى أن تعرفه، نحن كعرب عندنا هذا الرصيد الروحي، إذا حرصنا أن نبقي صلتنا حية بيننا وبينه فإننا نعطي لثورتنا العربية ضوابط أخلاقية، وجوّاً فيه هداية وفيه ردع، وفيه ضوابط كثيرة نحن بحاجة ماسة إليها»[1].

لكن الأستاذ ميشيل عفلق، في تنظيره للعلاقة بين العروبة والإسلام، لا يندفع وراء غرائزه مغمى عليه كحال الكثير من ضحايا التخدير الأيديولوجي، ولكنه يمنح هذه العلاقة طابعاً إستراتيجياً، فهو عندما يعود إلى الماضي يجد أنه «بدون الإسلام كان يمكن لهذا الشعب العربي أن يبقى بعقلية قبلية، وبرغم سبق العروبة للإسلام فإن النهضة العربية الأولى التي اقترنت برسالة الإسلام الدينية، هي التي كونتهم (العرب) كأمة»[2].

وهكذا يستنتج، في علاقة بالمشروع العربي الحديث، «أنه من الطبيعي أن يحتل الإسلام؛ كثورة عربية فكرية أخلاقية اجتماعية ذات أبعاد إنسانية؛ أن يحتل مركز المحور والروح في هذا المشروع الحضاري الجديد لأمة واحدة ذات تاريخ عريق ورسالة حضارية إنسانية»[3].

ويجادل الأستاذ ميشيل عفلق، بالدليل التاريخي والمنطقي، كل من يمكنه أن يشك في جدوى هذه العلاقة، بل في إمكانية تحققها

---

(1) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ج 3، بناء المناضل، 11-05-1977، ص 84-85.

(2) ميشيل عفلق، **آفاق عربية**، عدد نيسان/ أبريل 1976، ص 9.

(3) ميشيل عفلق، صحيفة **الثورة** العراقية، 06-11-1985، (عن حديث عفلق مع مجلة **الطليعة العربية**، تشرين الثاني/ نوفمبر 1985).

بالأحرى، وذلك لأن «هذا الارتباط بين العروبة والإسلام، في نظره، هو واقع حي تعيشه الأمة، وتتنفسه كالهواء، ولا يحتاج لإثباته إلى براهين وأدلة، إنه نتاج القرون والأجيال، ولكنه قبل كل شيء هو إرادة إلهية طبعت الحياة العربية»[1]. ويضيف مؤكداً قوة الالتحام بين العروبة والإسلام: «إن الإسلام هو وطن الأمة العربية الروحي والمادي، بكل ما تحمل كلمة وطن من معاني حب الأرض والأهل وحب اللغة والتاريخ»[2].

لكنه، يستدرك في ردّ غير مباشر على الدعوات البعثية التي تعارض بين الإسلام والحرية، بادّعاء أن الإسلام سيفرض قيوداً على الحضارة العربية وسيمنعها من التقدم، «ولئن وجدت شعوب تنشد الحرية بالانعتاق من الدين، فالأمة العربية تجد حريتها في الفهم المتجدد للإسلام». ويذهب الأستاذ ميشيل عفلق بعيداً في دفاعه عن العلاقة بين العروبة والإسلام، حينما يصرّح: «ولذلك، فإن الدفاع عن الإسلام هو مهمة القوميين الذين يريدون أن يبقى للأمة العربية سبب وجيه للبقاء»[3].

بصراحة، ذهلت وأنا أطّلع على هذه الأفكار الحكيمة لأستاذ وقائد التجربة القومية في العالم العربي، والتي تتعارض مع كل ما يروَّج عن الرجل في علاقة بانتمائه المسيحي من جهة، وكذلك في علاقة بقناعاته القومية/ العلمانية من جهة أخرى. لكنني في الآن نفسه، أشعر بخيبة أمل كبيرة لما آلت إليه هذه الأفكار النيرة من

---

(1) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ج 5، سبق ذكره، ص 72.
(2) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ج 3، سبق ذكره، ص 269.
(3) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ج 3، سبق ذكره، ص 224.

مصير مأساوي على أيدي النخبة البعثية التي لا تهمها سوى السيطرة على الشعوب باعتماد الإكراه المادي والرمزي، وهذا كان سبباً كافياً للسقوط المدوي الذي يضرب أحزاب البعث من المشرق العربي إلى مغربه.

2-4-3- وجهان لعملة حضارية واحدة

إن الذين يزعمون إمكانية الفصل بين العروبة والإسلام، من الإسلاميين والقوميين، لا يستوعبون الكثير من معطيات التاريخ والثقافة، ولذلك فهم يتصورون، بشكل مختزل، أن الإسلام أحكام شرعية وشعائر لكنهم يجهلون أن الإسلام، في العمق، رؤية للعالم (Vision du monde) تشكّلت عبر قرون من التفاعل الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي كان مؤطراً بمرجعية فكرية عربية (Epistémè) ومشبعاً بمتخيل عربي (Imaginaire). وكل هذا يدفعنا إلى التأكيد، من منظور علمي، على أن الثقافة نظام في غاية التعقيد، وليست مكوناً مادياً يمكن تحليله باعتماد نظريات الفيزياء. لذلك، يظل واجب العلوم الإنسانية هو التنبيه إلى مواطن الخطر الذي لا يشعر به السياسي/الأيديولوجي إلا بعد أن يداهمه في عقر داره. ونحن هنا لا نتحدث في المجردات، بل إن الواقع يؤكد صلاحية هذا التحليل.

ففي علاقة بالنموذج الإسلامي الحركي الذي حاول إلغاء المكون العربي، فإنه لم يظفر من الحضارة الإسلامية إلا بالفتات أما الباقي فهو ترسبات تجد امتدادها في الأصول الثقافية والاجتماعية والسياسية ما قبل الإسلامية، ويمكننا هنا أن نستحضر النموذج

الأفغاني، وكذلك النموذج الإيراني... وفي كِلا النموذجين تمّ الاستناد إلى الإسلام، لكن بعد إفراغه من متخيله العربي وبعد تكسير نموذجه الثقافي، وكذلك بعد تفكيك رؤيته إلى العالم، والنتيجة هي كما نرى. في أفغانستان ما زالت البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية ما قبل الإسلامية هي السائدة رغم لباسها الإسلامي، وفي إيران نموذج اجتماعي وثقافي وسياسي فارسي قديم يستمد شرعية استمراره حاضراً بالاستناد إلى تأويل النصّ القرآني وأحداث التاريخ الإسلامي كي تستجيب لنزوات آيات الله في تحقيق النموذج الإمبراطوري الكسروي القديم.

وفي علاقة بالنموذج القومي، فإن الأمر لا يختلف عن سابقه لأن القوميين العرب، الذين سعوا إلى إلغاء المكون الإسلامي باعتماد قراءة مبتسرة للعلمانية، فشلوا في بناء نموذج اجتماعي وسياسي وثقافي منسجم، بل إن محاولة إلغاء البُعد الإسلامي ساهم، إلى حدّ بعيد، في إفشال المشروع السياسي والاجتماعي والثقافي العربي الحديث، وفي المقابل تمّ فتح المجال لعودة الروح القبلية القديمة التي ساهمت في تفكيك أوصال المجتمع والدولة، عبر إشعال حروب طائفية كانت الأنظمة السياسية، في البداية، تستثمرها لفرض هيمنتها على المجتمع والدولة، قبل أن ينقلب السحر على الساحر، وتصبح هذه الأنظمة، نفسها، ضحية استعادة المكبوت القبلي القديم.

3- الكتلة التاريخية..
التنوع في خدمة الوحدة

3-1- مفهوم الكتلة التاريخية.. النقد الإبستمولوجي لكشف الوهم الأيديولوجي في الثقافة العربية

حضر مفهوم الكتلة التاريخية، في فكر الأستاذ محمد عابد الجابري، كآلية فكرية تساعد على تفكيك المنظومات الأيديولوجية السائدة في الثقافة العربية، وذلك باعتبارها منظومات مغتربة، في الزمان والمكان، لا تربطها أية صلة بالواقع العملي، وهذا ما يجعلها تشترك جميعها في آليات التفكير نفسها رغم الاختلاف الظاهر على مستوى الخطاب.

إن مفهوم الكتلة التاريخية، على مستوى مدلوله، يعتبر امتداداً لمشروع الأستاذ الجابري، هذا المشروع الذي يتداخل فيه الفكري بالسياسي بالتربوي، لكنه مشروع واحد على مستوى الآليات الفكرية المتحكمة فيه، مشروع يهدف إلى قراءة الخطاب العربي التراثي والخطاب العربي المعاصر، من منظور إبستمولوجي يركز على طريقة إنتاج الخطاب.

آثرنا اختيار هذا المدخل، في مقاربة مفهوم الكتلة التاريخية، لأن معظم القراءات التي تناولت هذا المفهوم، عند الأستاذ

الجابري، تذهب في اتجاه ربطه، بشكل ميكانيكي، بالمفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، وذلك من دون أي اجتهاد في وضع المفهوم في سياقه العام ضمن مشروع الأستاذ الجابري، وهو مشروع يمتلك أسئلته الخاصة المرتبطة بالسياق الثقافي العربي، وهي أسئلة ليست بالضرورة مطابقة لأسئلة أنطونيو غرامشي المرتبطة بالسياق الثقافي الإيطالي بخاصة والأوروبي بعامة.

يمكن أن نوافق هذا الاتجاه، تجاوزاً، إذا تعلق الأمر باستعارة الدال (Le signifiant) كـ(تركيب لغوي/ صورة صوتية)، لكن لا يمكن، من منظور منهجي، قبول استعارة المدلول (Le signifié) كـ(فكرة/ تمثل ذهني وثقافي)[1]. وذلك لأن التحليل العلمي لا يقبل الانتقائية في مقاربة المفاهيم، ولذلك يكون من الواجب ربط هذا المفهوم بالمشروع الفكري للأستاذ الجابري مع التركيز على تقنية (تبيئة المفاهيم) التي اعتمدها الأستاذ في تعامله مع الكثير من النظريات والمفاهيم.

3-2- الكتلة التاريخية.. من استعارة المفهوم إلى تبيئته

لكي نعطي لمفهوم الكتلة التاريخية أصالته، ضمن مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري، يكون من اللازم على الباحث قراءة المفهوم في ضوء الاجتهاد الفكري الذي قام به الأستاذ الجابري، سواء في قراءة الخطاب العربي التراثي أو في قراءة الخطاب العربي المعاصر، وفي القراءتين معاً كان الأستاذ الجابري يسعى إلى البحث

---

(1) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Grande Bibliothèque Payot, Paris, 1995.

عن الوحدة ضمن التعدد منطلقاً، في ذلك، من فكرة محورية مفادها أن الفكر العربي لم يصل بعد إلى صياغة منظومات أيديولوجية واضحة التباين، في علاقة بالممارسة العملية، ولذلك نجد هذه المنظومات ترتبط بنموذج (سلف) سابق يمنعها من تحقيق استقلاليتها الذاتية.

إن ما يمكن أن يوصف بإنه صراع إيديولوجي في الساحة العربية (. . .) إنما يعبر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العرب، أكثر ما يعبّر عن شيء آخر له صلة حقيقية بالواقع العربي أو بالتطلعات الحقيقية للجماهير العربية. وفي هذا الصدد يؤكد الأستاذ الجابري: وإذن فإن مقولة الصراع الأيديولوجي هي ذاتها من المقولات التي يجب إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة[1].

إن مفهوم الكتلة التاريخية، إذن، يرتبط، جوهرياً، بإعادة النظر في مقولة الصراع الأيديولوجي، وذلك من منطلق أن هذا الصراع لا يعبّر عن الواقع العربي، كما لا يعبّر عن التطلعات الحقيقية للجماهير العربية، بل هو صراع بالوكالة عن منظومات أيديولوجية تنتمي زمنياً ومكانياً إلى فضاء غريب عن الذات العربية المُنظّرة والمُمارسة. ومن هنا ازدواجية الاغتراب في التنظير والممارسة؛ حيث يغيب الراهن العربي بإشكالاته ويتم تعويضه بنموذج (سلف) يتم اعتماده كـ(شاهد) يُقاس عليه المشروع العربي (الغائب).

إن في كل أيديولوجيا جانباً معرفياً (الموضوعي) وجانباً

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية،** سبق ذكره، ص 201.

أيديولوجياً (الذاتي). **الجانب الأول** يعبّر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي، بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية، أما **الجانب الثاني** فهو يعبّر عن المصالح والرغبات والتطلعات. وبناء على هذا التمييز بين الذاتي والموضوعي، في مفهوم الأيديولوجيا، يخلص الأستاذ الجابري إلى أن الجانب المعرفي (الموضوعي) في الأيديولوجيا العربية العاصرة، لا يعبّر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب أيديولوجية مضبّبة تجد إطارها المرجعي، الاجتماعي التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر). وهذا النقص المعرفي الذي تعانيه الأيديولوجية العربية هو ما يرسخ الطابع الدوغمائي، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الأيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، فإن أية معارضة واعتراض على الأطروحات، التي يدافع عنها، ستقابل من طرفه لا بالاحتكام إلى الواقع، بل بالمزيد من التمسك الأيديولوجي بالأيديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التمويه الأيديولوجي[1].

ولعلّ هذا، هو ما عشنا، لعقود، في مواجهة مشاريع أيديولوجية ليبرالوية يساروية مستلبة من طرف نموذج سلفي (غربي/ شيوعي)، أو في مواجهة مشاريع أيديولوجية سلفوية قومية مستلبة من

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 200-201.

طرف نموذج سلفي مرتبط بالماضي. وفي جميع الحالات، لم نكن بإزاء تشكلات أيديولوجية شرعية الولادة وطبيعية النشأة، في علاقة بالواقع العربي، بل إزاء تشكلات أيديولوجية سلفية، وهذا ما أثر على الممارسة السياسية نفسها، وساهم في خلق أنظمة سياسية معاقة، وغير قادرة على استيعاب حقيقة الواقع العربي. ولذلك، كان ملجؤها الأخير، في كل مرة، ليس محاولة استيعاب التحولات، ولكن العمل على التحكم فيها باعتماد آليات الاستبداد والتسلط، لكن النتيجة تكون عكسية، في غالب الأحيان، حيث يخرج المارد الشعبي من قمقمه ويرمي بهذه الأنظمة وأيديولوجياتها السلفية المغتربة في مزبلة التاريخ.

إن هذا التحليل الفكري الذي يعود إلى مرحلة سابقة عما نعيشه، اليوم، من تحولات جذرية في المشهد السياسي العربي، هذا التحليل الفكري يؤكد راهنيته، بقوة، وفي الآن نفسه يبرهن على قدرة المقاربة الإبستمولوجية على الكشف عما يعتري آليات التفكير من خلل يؤثر، في الأخير، على مستوى الممارسة العملية. ولعلّ الأستاذ الجابري بهذا التحليل الذي يذهب في اتجاه اغتراب الخطاب الأيديولوجي في الثقافة العربية، يكون على وعي تام بضرورة ربط التشكيلات الأيديولوجية، في الثقافة العربية، بالممارسة العملية التي هي وحدها القادرة على بلورة منظومات أيديولوجية بطابع معرفي (موضوعي) قادر على التعبير عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي.

إن الأستاذ الجابري عندما طرح الكتلة التاريخية، باعتبارها تجاوزاً للمنظومات الأيديولوجية السائدة، لم يكن غافلاً عن حتمية

الصراع الأيديولوجي، كتعبير عن اختلاف المنظومات الفكرية والمشاريع المجتمعية، ولكنه دعا إلى تأجيل هذا الصراع، في انتظار أن تنضج التشكيلات الأيديولوجية في علاقة بالممارسة العملية التي هي وحدها القادرة على فرز منظومات أيديولوجية حقيقية تعبّر عن التطلعات الحقيقية للجماهير العربية، وإلا سيظل الصراع الأيديولوجي فارغاً من أي محتوى عملي، وهذا ما سيؤثر، بشكل مباشر، على الممارسة السياسية نفسها، حيث سنجد أنفسنا في مواجهة مشاريع مجتمعية غريبة عن الواقع العربي.

إن مفهوم الكتلة التاريخية، بهذا المعنى، يجد تفسيره ضمن المشروع الفكري للأستاذ الجابري، وخصوصاً ما يرتبط برهان الاستقلال التاريخي للأمة العربية، وهو رهان قاد الأستاذ الجابري، تنظيراً وممارسة، في اتجاه اعتبار أن الثقافة العربية غير مؤهلة، اليوم، لبلورة منظومات أيديولوجية واضحة ومنسجمة، كما هو الشأن في أوروبا، وهذا ما يفرض تأجيل الصراع الأيديولوجي، على الأقل، إلى حين وضوح الرؤية، وذلك سيكون أفضل من استهلاك الوقت والجهد في صراع أيديولوجي بالوكالة لا يستجيب لمعايير الواقع العربي. فإذا كان هناك في أوروبا المعاصرة - الإطار المرجعي الأصلي لمقولة الصراع الأيديولوجي - قاعدة معرفية مشتركة بين الليبرالي والماركسي، ترتكز على حدّ أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد نسبياً من نظرتهما إلى الواقع، وتجعل الخلاف بينهما منحصراً، أو يكاد، في نوع التأويل الأيديولوجي الذي يجب إعطاؤه للواقع المعطى، فإننا هنا في الواقع العربي نفتقد إلى الحدّ الأدنى من المعرفة العلمية الموضوعية بالواقع

(. . .) الذي يجعل الصراع صراعاً أيديولوجياً فعلاً، وليس كلاماً في الأيديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة[1].

قد يعقّب البعض أن الأستاذ الجابري، في تنظيره للكتلة التاريخية، كان يمارس عنفاً رمزياً على التيارات الأيديولوجية في الثقافة العربية، حينما يسعى إلى جمع المتناقضات في سلة واحدة، كما قد يعقّب آخر أن الأستاذ الجابري ذهب بعيداً في تجنيه على التشكيلات الأيديولوجية في الثقافة العربية، حينما يصفها بالقصور عن بناء تصورات أيديولوجية تنسجم مع الواقع العملي.

لكن، دعنا نؤكد أن الأستاذ الجابري، في مشروعه الفكري، لم يكن منشغلاً بتحليل الخطاب، في علاقة بالتيارات الأيديولوجية العربية، ولكن انشغاله الأساسي كان منصبّاً على تحليل آليات إنتاج الخطاب، ولذلك فهو عندما يدعو إلى كتلة تاريخية تجمع تيارات أيديولوجية مختلفة لا يسعى، في نظري، إلى ممارسة أي عنف رمزي على أي تيار أيديولوجي، بل قاده (حدسه الإبستمولوجي) في وقت مبكر إلى مكمن الداء الذي تعاني منه الممارسة السياسية، في العالم العربي، وهو داء الاغتراب في منظومات أيديولوجية لم تنتجها الثقافة العربية في حاضرها، بل استعارتها إما في علاقة بالماضي، أو في علاقة بحاضر الآخر الأوروبي.

ولعلّ هذا الكشف الإبستمولوجي المبكر، في قراءة الخطاب السياسي العربي، هو الذي نجده مبثوثاً في كتابين أساسيين ضمن مشروع الأستاذ الجابري. يتعلق الأمر بكتاب **نحن والتراث** حيث

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 201.

دخل الأستاذ في حوار نقدي مع المناهج المعتمدة في قراءة التراث العربي الإسلامي، كما يتعلق الأمر كذلك بكتاب **الخطاب العربي المعاصر** حيث دخل الأستاذ في حوار نقدي مع الخطاب العربي الحديث والمعاصر في شكله النهضوي والقومي والسياسي والفلسفي.

3-2-1- في نقد مناهج قراءة التراث العربي/ الإسلامي

في كتابه المؤسس **نحن والتراث**، سعى الأستاذ محمد عابد الجابري إلى نقد المناهج المعتمدة في قراءة المتن التراثي. فمن حيث التصور، حاول الأستاذ الجابري التخلص من القراءات الأيديولوجية للتراث، سواء من منظور سلفي أو من منظور ماركسي أو من منظور ليبرالي، وهذا ما فرض عليه ضرورة اختيار المنهج المناسب لهذه القراءة الجديدة، وقد كان ارتباط الأستاذ الجابري، منذ هذا الكتاب التأسيسي، بالمنهج الإبستمولوجي باعتباره الأداة القادرة على تمكينه من التعامل مع التراث خارج الإطارات الأيديولوجية السائدة. يصرّح الأستاذ الجابري في المدخل العام للكتاب، بأن قراءته للتراث ستكون معاصرة، وهي معاصرة بمعنيين:

- من جهة تحرص على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي. ومن هنا، معناه بالنسبة إلى محيطه الخاص.
- من جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة إلينا نحن[1].

---

(1) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، =

ويشرح الأستاذ الجابري ذلك، بقوله: «جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا (. . .) وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا (. . .). قراءتنا تعتمد - إذن - الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين أساسيتين»[1]. إن خطوة الفصل تسعى إلى التخلص من "البطانة الوجدانية"، التي ترتبط غالباً بالتقوقع الأيديولوجي الذي يسعى إلى تحميل التراث ما لا يحتمل، وبذلك تكون خطوة أساسية للمرور إلى خطوة الوصل.

وباعتماد هذا المنظور، يعود الأستاذ الجابري للدخول في نقاش منهجي مع مجموع القراءات المقدمة للتراث في الثقافة العربية، ويصرح، بداية، بأن هذه القراءات كلها سلفية لم تتخلص بعد من (البطانة الوجدانية) في قراءتها للتراث، بما يعنيه ذلك من غياب المقاربة العلمية وتعويضها بالمقاربة الأيديولوجية التي تقرأ التراث ليس كنص مستقل بذاته ولكن كامتداد للتصور الأيديولوجي المعتمد في القراءة.

• فبالنسبة إلى القراءة السلفية للتراث، فهي قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث[2]. أما بالنسبة إلى القراءة الليبرالية للتراث، فهي قراءة أوروباوية النزعة، وذلك لأن الليبرالي العربي ينظر إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب

= ط 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1993، ص 11-12.

(1) المرجع نفسه، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 12.

الأوروبي، ولذلك فإن هذه القراءة لا تعدو أن تكون سلفية استشراقية[1].

• بالنسبة إلى القراءة اليسارية، فهي تنتهي إلى سلفية ماركسية، وذلك لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنّى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كمنهج مطبّق[2].

وحينما يسعى الأستاذ الجابري إلى الدخول في نقاش مع مجموع هذه القراءات، فهو يؤكد أنه لا يهتم بأطروحاتها، وإنما بطريقة التفكير التي تنتجها. وحينما يعتبرها موحدة فهو يقصد وحدة آليات إنتاج الخطاب فيها لا الخطاب في حدّ ذاته، وهذه الآليات لا تعبّر عن استقلال تاريخي للذات المفكرة ولكنها، على العكس من ذلك، تؤكد على سلطة النموذج (السلف) الذي يتحكم في إنتاج المعرفة حول التراث، وهذا ما جعل هذه القراءات، حسب الأستاذ الجابري، تعاني من آفتين: آفة في المنهج، فهي تفتقد الحدّ الأدنى من الموضوعية، وآفة في الرؤية، فهي تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية[3].

3-2-2- في نقد تيارات الخطاب العربي المعاصر

إذا كان الأستاذ الجابري في كتابه **نحن والتراث** دخل في حوار نقدي مع مجموع القراءات المعتمدة في تلقّي التراث، وخلص إلى كونها تجتمع عند الطابع السلفي، على مستوى آليات إنتاج

---

(1) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، سبق ذكره، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 15-16.

(3) المرجع نفسه، ص 16.

الخطاب، فإن قراءته للخطاب العربي المعاصر لا تنأى بعيداً عن المقاربة الأولى، سواء في علاقة بالخطاب النهضوي أو الخطاب السياسي أو الخطاب القومي أو الخطاب الفلسفي.

وما يبدو واضحاً، هو أن الأستاذ الجابري ركز كل اهتمامه على تحليل الخطاب، بهدف الكشف عن الآليات المتحكمة في إنتاجه، وذلك في مقابل الانشغال بالتصنيفات الأيديولوجية التي تنتج هذا الخطاب. لكن حضور التشكيلات الأيديولوجية في الخطاب العربي المعاصر، سواء أكان نهضوياً أم سياسياً أم فلسفياً، كان واضحاً على مستوى التحليل.

يقول الأستاذ الجابري عن قراءته للخطاب العربي المعاصر بأنها قراءة تشخيصية، بمعنى أنها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه، وليس إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه. ويضيف: إن ما يهمنا من هذا الخطاب الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الأيديولوجي، ولا محتواه المعرفي، بل كل ما يهمنا فيه هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه[1]. إنها القراءة الإبستمولوجية للخطاب العربي المعاصر (علامات العقل) التي لا تهتم بالمحتوى المعرفي، ولا بالمضمون الأيديولوجي، ولكنها تركز على الآليات المتحكمة في إنتاج الخطاب، وهي آليات موحدة بتمظهرات أيديولوجية متعددة، وهذا التعدد في القوالب لا ينجح في التمويه عن المشترك بينها.

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية،** سبق ذكره، ص 12-13.

إن مجموع أشكال الخطاب العربي المعاصر، حسب الأستاذ الجابري، تشترك في كونها ترتهن إلى نموذج سابق عليها (السلف)، سواء كان هذا السلف موجوداً في الماضي (النموذج السلفي) أو في الحاضر (النموذج الليبرالي واليساري)، وهذا ما يفقدها استقلاليتها في الانشغال بقضايا الراهن. «إنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدِّم نفسها كأصل، أي كنموذج - سلف - فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج السلف أما الغائب فهو القضايا المستجدة»[1].

هكذا، يكون الخطاب العربي المعاصر، بمختلف تشكيلاته الأيديولوجية، واقعاً تحت سلطة مرجع خارجي، وهذا يحوّل مجموع الخطابات الأيديولوجية السائدة إلى كوابيس وأوهام لا ترتبط بالواقع، بل تستمد وجودها من سلف موجود مسبقاً، لكنه غريب عن مجال التفكير. ويستخلص الأستاذ الجابري، بمنتهى الموضوعية العلمية، أن هناك غياب لأية علاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ما جعل الخلافات النظرية والأيديولوجية ليست نتيجة لاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وبعبارة أخرى، فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج (السلف)،

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 202.

وبذلك تتحول الممارسة النظرية إلى ممارسة كلامية، في مفاهيم مجردة فارغة من أي محتوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى شكل من التضليل والتعتيم[1].

3-3- من تفكيك آليات إنتاج الخطاب إلى نقد الممارسة العملية.. الكتلة التاريخية ورهان تأجيل الصراع الأيديولوجي

سواء في علاقته بمناهج قراءة التراث، أو في علاقته بالخطاب العربي المعاصر، كان الأستاذ محمد عابد الجابري يسعى إلى تفكيك الخطاب العربي للكشف عن الآليات المتحكمة في بنائه. وقد كان الأستاذ الجابري بعمله هذا، في الآن نفسه، يبحث في المعيقات التي عرقلت توجه العالم العربي نحو العقلانية والديمقراطية، أي نحو الحداثة بتعبير أوضح، وهي معيقات لا ترتبط فقط بالواقع العملي، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، بل ترتبط، جوهرياً، بالآليات المتحكمة في إنتاج الخطاب، ومن ثم المتحكمة في توجيه الممارسة العملية.

إن جوهر المشكل، حسب هذا التحليل، ليس في التراث أو في الحداثة كخطاب، المشكل الحقيقي في آليات تفكيرنا في التراث وفي الحداثة. إذا تمّ بناء هذه الآليات بناء علمياً يستثمر منجزات البحث العلمي الحديث يمكن أن نحل مجموعة من الإشكالات التي عرقلت مساراتنا على مستوى التفكير والممارسة، ومنها إشكالية التراث التي أخذت من زمننا الفكري قسطاً كبيراً، وخلقت أحلافاً

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 201-202.

فكرية وسياسية متصارعة، بينما المشكل ليس في التراث كما ليس في الحداثة، لأنهما معاً ليسا منجزين منسجمين ومكتملين، بل كل مكون منهما إذا خضع لآليات علمية في التفكير يمكن أن يصنع التقدم، وإذا خضع لآليات عقائدية دوغمائية يمكن أن يصنع التخلف. عندما فكرت أوروبا في تراثها بمناهج علمية حديثة، تحول التراث اليوناني/ الروماني/ المسيحي إلى قوة دافعة للنهضة الأوروبية، وعندما جاء العرب وفكروا/ مارسوا الحداثة الأوروبية، من منظور عقائدي دوغمائي، تحولت هذه الحداثة (بليبراليتها ويساريتها) إلى حجر عثرة في طريق التقدم والتطور، لأنها صنعت إنساناً معاقاً مستلباً لا يمتلك آليات علمية للتفكير وبناء الخطاب وتجسيد الممارسة.

حينما طرح الأستاذ الجابري مفهوم الكتلة التاريخية، كان متشبعاً بهذه الروح الفكرية، ولم يكن سياسياً (بالمعنى العملي للسياسة). ولذلك يكون من التهافت الفكري إفراغ هذا المفهوم من شحنته الفكرية والتلاعب به في الساحات السياسية. عندما طرح الأستاذ الجابري هذا المفهوم لم يكن يسارياً ولم يكن ليبرالياً ولم يكن سلفياً ولم يكن قومياً، بالمعنى الأيديولوجي الضيق لليبرالية واليسار والسلفية والقومية، بل كان مفكراً منشغلاً برهان الاستقلال التاريخي للأمة العربية، ولا يمكن تحقيق هذا الرهان في ظلّ ممارسة سياسية معاقة لا تمتلك تصورات أيديولوجية يغلب فيها الموضوعي على الذاتي، ومن ثم لا تمتلك مشاريع مجتمعية واضحة، إن السياسة التي تُعتبر محرك الدولة والمجتمع تعاني، في العالم العربي، من اغتراب على مستوى النظرية ومن ثم على مستوى

الممارسة. هل يمكن، إذن، اعتبار الكتلة التاريخية حلاً ناجعاً للخروج من الإعاقة والاغتراب الأيديولوجي/ السياسي؟

ألا تشكل الكتلة التاريخية خطراً، في حال تحققها، على التمايز الأيديولوجي، في المجتمع، ومن ثم فرض نموذج واحد باسم المصلحة العليا للوطن والأمة؟

كيف يمكن الجمع بين تشكيلات أيديولوجية، تبدو متناقضة ومتصارعة أحياناً، ضمن كتلة واحدة؟ أليس هذا حلماً جميلاً لا مجال لتحققه على أرض الواقع؟

هناك الكثير من الإشكالات التي تفرض نفسها على الباحث، عند الاقتراب من مفهوم يتداخل فيه السياسي بالفكري، كما تتداخل فيه الممارسة بالتنظير. لكن المدخل الأساسي لمقاربة هذه الإشكالات، هو مدخل فكري، بالضرورة. نقول هذا لأننا على يقين تام بما يمكن أن يصيب هذا المفهوم من تشوه إذا تمّ الزج به في متاهات السياسة، بمعناها المصلحي الضيق.

إن الأستاذ الجابري، حينما طرح مفهوم الكتلة التاريخية، لم يكن يفكر في الواقع الحزبي بقدر ما كان منشغلاً بتأجيل الصراع الأيديولوجي داخل المجتمعات العربية؛ لأنه كان مدركاً أن هذا الصراع لا يرتبط بالواقع العملي، كما لا يرتبط بإشكالات الراهن، إنه صراع أيديولوجي مستورد إما من الماضي وإما من حاضر الآخر(الغربي/ الشيوعي)، ومن ثم خطورته على الوعي السياسي الرائج الذي سيسقط حتماً في استلاب (Aliénation) سيعرقل أي تفكير في الإشكالات الحقيقية والواقعية التي تعانيها المجتمعات العربية، وهي إشكالات تتجاوز مستوى صراع السلفي ضدّ الليبرالي

واليساري. . . إلى مستوى صراع جميع هذه الأطياف الأيديولوجية ضدّ الاستبداد والتسلط والفساد داخلياً، وضدّ التحكم في القرار الوطني واستغلال خيرات الأمة وعرقلة مشروعها الحضاري خارجياً. وهذه تحديات خطيرة جداً، لا يمكن مواجهتها إلا عبر كتلة تاريخية تجمع كل الخبرات والكفاءات، بمختلف انتماءاتها الأيديولوجية، لبلورة مشاريع مجتمعية واضحة تخدم مصالح الأوطان والأمة.

لقد كان الأستاذ الجابري على تمام الوعي بأن المدخل الوحيد لبلورة مشاريع مجتمعية واضحة وقابلة الإنجاز، هو تأجيل الصراع الأيديولوجي إلى حين تشكل منظومات أيديولوجية متباينة، لكنها مرتبطة بالواقع العربي الراهن وقادرة على معالجة إشكالاته. وحينما يدعو إلى تأجيل الصراع الإيديولوجي، في الثقافة العربية، فهو في الآن نفسه يدعو إلى الدخول في مراجعات أيديولوجية عبر تغليب الجانب الموضوعي، باعتباره تحليلاً علمياً للواقع الاجتماعي السياسي الثقافي، على الجانب الذاتي، باعتباره نزوعاً نحو المصالح والرغبات والتطلعات. إن أي فشل في تحقيق هذه المراجعات يعني، بالضرورة، سيادة اغتراب أيديولوجي سيؤثر، لا محالة، على الممارسة السياسية، وبالتالي سيؤثر على الواقع العملي، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً.

وإذا كان الأستاذ الجابري قد خلص، من خلال ممارسته النقدية، إلى كون المنظومات الأيديولوجية في الثقافة العربية تعاني قصوراً ذاتياً، أدى بها إلى الاغتراب في الماضي أو في حاضر الآخر (الغربي/ الشيوعي)، فإن دعوته إلى الكتلة التاريخية ليس حلاً نهائياً لهذه المعضلة الفكرية، بل هو حلّ مؤقت في انتظار نضج الممارسة

العملية، لتكون قادرة على بلورة أنساق أيديولوجية تستجيب لمعايير الواقع العربي، زمنياً ومكانياً، وذلك لأن العالم العربي، كغيره من أمم العالم، في حاجة إلى مشاريع فكرية وسياسية متنوعة المشارب والأفكار تساهم في إثراء الممارسة العملية، لأنه لا صلاحية دائمة لأي مشروع فكري أو سياسي ما دام الفكر البشري نسبياً في جوهره.

3-3-1- الكتلة التاريخية لمواجهة مخاطر الداخل والخارج

يمر العالم العربي، اليوم، بفترات حساسة جداً في تاريخه الحديث على إيقاع المدّ الثوري، الذي يضرب من المحيط إلى الخليج، وتصل التحديات المفروضة إلى مستوى التحديات التي عاشها العرب خلال مراحل التحرر الوطني. إن الوحدة الثورية التي يعيشها العالم العربي، اليوم، تفتتح لعهد جديد، يسعى العرب خلاله إلى القطع مع بنية الاستبداد التي ترسّخت نتيجة عوامل تاريخية وثقافية تعتبر من ترسبات الماضي، كما تعتبر من آثار المرحلة الاستعمارية.

وفي هذا الصدد، لا بدّ أن نثير الانتباه إلى مخاطر الطريق التي تواجه الربيع العربي، والتي يمكنها أن تحوله في أي وقت إلى جثة مشوهة إذا لم يحسن ربابنة هذا الربيع توجيهه الوجهة الصحيحة. إن الأمر يتعلق بامتلاك الوعي الكافي لتجنب المخاطر المحدقة من كل حدب وصوب. على الأقل، يمكن تصنيف هذه المخاطر إلى صنفين أساسيين:

• مخاطر الداخل، قد نستغرب أن الربيع العربي يواجه مخاطر داخلية، رغم أنه يسعى إلى إعادة صياغة النسق السياسي العربي

لخدمة جميع التيارات والأيديولوجيات، من منظور ديمقراطي! لكن هذا الاستغراب سرعان ما يتراجع، عندما ندرك أن الأنظمة السياسية العربية، في معظمها، تعتبر امتداداً للمصالح الإستراتيجية الغربية، واستمرارها لعقود في امتلاك سلطة القرار - ضدّ أي مسوغ ديمقراطي - يجد تفسيره في الدعم الذي كانت تتلقاه هذه الأنظمة كمقابل للخدمات التي كانت تقدمها للقوى الدولية العظمى. ومن هذا المنظور، فإن هذه الأنظمة لن تستسلم للوضع الجديد بسهولة، بل ستقاوم بكل ما تمتلك من وسائل، وفي مقاومتها لطموحات شعوبها فهي مستعدة لارتكاب جرائم حرب بشعة قبل استسلامها، ومستعدة كذلك للتآمر مع جميع القوى الإمبريالية، لعرقلة المسار الثوري في حالة سقوطها الاضطراري على وقع الضربات التي توجهها الإرادة الشعبية.

● مخاطر الخارج، وعلى هذا المستوى لا بدّ أن نتوقف قليلاً لدحض نظرية المؤامرة التي يستلذها البعض، في اتهامه للربيع العربي بخدمة مصالح خارجية ترتبط بالصهيونية والماسونية. . . ! وهي اتهامات تافهة تحتقر النضال الشعبي الذي يقود هذه الثورات الجرارة، كما أن أصحابها يفتقدون أي حسّ إستراتيجي. ولذلك، لا بدّ أن نثير انتباه هؤلاء إلى أن الربيع العربي يشكل أكبر تهديد لمصالح القوى الإمبريالية، وذلك لأن الأنظمة العربية القادمة لن تكون قادرة على مواجهة الإرادة الشعبية لفرض قرارات تخدم القوى الخارجية، وإلا فإنها ستحكم على نفسها بالإعدام قبل ولادتها. ولكل هذا، فإن تحديات الخارج التي تواجه الربيع العربي، هي أكبر مما يمكن أن نتصور، فالتحالف الأمريكي-الصهيوني-الأوروبي

يتابع، بشكل دقيق، التحولات التي تحملها الثورات العربية، وهو مستعد للكشف عن أنيابه كلما أحس أن مصالحه الإستراتيجية في المنطقة تواجه تهديداً ما.

لكل هذه الاعتبارات، إذن، لا بدّ للشعوب العربية أن تلتزم اليقظة، أكثر، ولا بدّ كذلك أن تمتلك حساً إستراتيجياً لأننا في بداية المعركة، وإسقاط نظام ما لا يعني نهاية المطاف بل بدايته. إن معركة البناء أكبر وأخطر من معركة الهدم، ولذلك لا بدّ للمدّ الثوري أن يستمر، ومع استمراريته لا بدّ أن ندشن لوعي جديد نابع من حرصنا على استمرارية المعركة ضدّ خصوم الداخل والخارج حتى تحقيق الرهان الديمقراطي المنشود.

3-3-2- الكتلة التاريخية من منظور تبيئة المفاهيم

أودّ في هذا المقام أن أتوقف عند مفهوم جوهري حضر عند الأستاذ الجابري، وهو مفهوم (الكتلة التاريخية). ورغم أن هذا المفهوم لم يثر الكثير من النقاش والتحليل، فإنه شكل جانباً أساسياً من انشغالات الأستاذ. فقد تناول الأستاذ الجابري مفهوم الكتلة التاريخية، أول مرة، في حوار نشر له بمجلة المستقبل العربي (عدد تشرين الثاني/نوفمبر 1982)، وذلك في إطار جوابه على سؤال حول الطبقات في المجتمع العربي، وأيها يمكن أن تقود النضال من أجل التغيير. وفي إطار جوابه عن هذا السؤال أورد ما يلي:

«إن ما يحتاج إليه النضال العربي في المرحلة الراهنة هو في نظري شيء أقرب إلى ما سماه غرامشي بـ«الكتلة التاريخية». كان هذا المفكر الإيطالي والمناضل السياسي اليساري (1891-1937)

يفكر في طريق للتغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، يناسب معطيات المجتمع الإيطالي في زمنه. وكان المشكل الذي يعترض الإصلاح آنذاك في هذا البلد، هو ذلك التفاوت الكبير بين شمال إيطاليا، الذي كان قد بلغ درجة متقدمة على مستوى التصنيع والتحديث، وبين جنوبها الذي كان يحمل سمات المجتمع المتخلف الخاضع لسلطة الكنيسة. ومن أجل الحفاظ على وحدة الأمة الإيطالية والقيام بنهضة شاملة اقترح فكرة الكتلة التاريخية، وهي تضم إلى جانب قوى التغيير والإصلاح في الشمال، من ماركسيين وشيوعيين وليبراليين، القوى المهيمنة في الجنوب بما فيها الكنيسة»[1].

هكذا، طرح الأستاذ الجابري مفهوم (الكتلة التاريخية) محاولاً بذلك مقاربة الواقع المغربي بخاصة والعربي بعامة، والذي يشبه الواقع الإيطالي خلال مرحلة غرامشي، الشيء الذي دفع الأستاذ الجابري إلى الاستفادة من التجربة الإيطالية، من منظور تبيئة المفاهيم كما مارسها في مشروعه الفكري.

وبناء على هذا التصور، طرح الأستاذ الجابري مفهوم الكتلة التاريخية باعتبارها «كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة، تتعلق **أولاً** بالتحرر من هيمنة الاستعمار والإمبريالية، السياسية والاقتصادية والفكرية، وتتعلق **ثانياً** بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها، إلى درجة كبيرة، التوزيع العادل

---

(1) محمد عابد الجابري، حوار أجرته معه مجلة **المستقبل العربي**، انظر عدد تشرين الثاني/نوفمبر 1982.

للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج. وبما أن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعداً قومياً في جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها»[1].

3-4- الكتلة التاريخية: الوحدة الوطنية والقومية لتحقيق الاستقلال التاريخي الشامل

إن مفهوم الكتلة التاريخية كما طرحه الأستاذ الجابري يركز على محورين أساسيين، يصبان معاً في هدف واحد هو تحقيق الوحدة العربية المنشودة:

• **المحور الأول**: يرتبط بالنضال الخارجي في سبيل تحقيق استقلال شامل، يتجاوز طرد المستعمر من الوطن العربي إلى محاربة جميع الخطط السياسية والاقتصادية والثقافية... التي تهدف إلى تأبيد الاستعمار بأشكال (غير عسكرية) ولكنها أخطر من سابقتها، لأنها تركز على إنهاك الأمة العربية عبر ضغوطات عسكرية، واستغلال اقتصادي، واستلاب ثقافي... إنها دعوة لاستقلال تاريخي شامل يتجاوز المواجهة العسكرية للمستعمر إلى مواجهة سياسية واقتصادية وثقافية، وذلك بهدف تحقيق استقلال كامل، هو من غير جنس الاستقلال الشكلي الذي حصلت عليه مجموعة من دول العالم العربي، مشرقاً ومغرباً.

• **المحور الثاني**: يرتبط بالنضال الداخلي من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية والتنمية والتوزيع العادل للثروة، وهذا هو الجهاد

(1) محمد عابد الجابري، حوار أجرته معه مجلة **المستقبل العربي**، سبق ذكره.

الأكبر. وفي هذا الإطار، فإن الأستاذ الجابري يدعو إلى كتلة تاريخية، ذات بُعد قومي في تنظيرها وبرامجها ونضالها، وذلك من منطلق أن مشكلة التنمية مرتبطة في العالم العربي بقضية الوحدة. وهذا يعني أن مسألة الديمقراطية والتنمية في الوطن العربي تتجاوز البُعد القطري الضيق، لأن أي نضال قطري منغلق لن يحقق الأهداف المرجوة، وبالمقابل فإنها يجب أن تتخذ بعداً قومياً شاملاً عبر توحيد نضالات الشعوب العربية، مشرقاً ومغرباً، وبأهداف مشتركة تتجاوز النعرات القبلية والطائفية.

وإذا كان الأستاذ الجابري يدعو إلى كتلة تاريخية، ذات بعد قومي يتجاوز النعرات القبلية والطائفية، فإنه في الآن نفسه يدعو إلى كتلة تاريخية تتجاوز حدود الأيديولوجيا، لأن انشغالها الأساسي هو تحقيق الاستقلال التاريخي الشامل للأمة العربية، وتحقيق الديمقراطية والتنمية.

وهذه أهداف ترتبط بالمصلحة العليا للأمة العربية وتستحق منا التخلي عن أقنعتنا الأيديولوجية، أو على الأقل تأجيل الصراع الأيديولوجي إلى مراحل لاحقة. «. . . إن في الواقع العربي الراهن بنيات اقتصادية واجتماعية وفكرية «حديثة» تجد تعبيرها الأيديولوجي في فكر «النخبة العصرية» وطموحاتها، وإن في الواقع العربي الراهن كذلك بنيات اقتصادية واجتماعية وفكرية «تقليدية» تجد هي الأخرى تعبيرها الأيديولوجي في فكر «النخبة التقليدية» ومخايلها. ومن هنا النتيجة الحتمية التالية: إن أي حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يمكن أن تضمن لنفسها أسباب النجاح، أسبابه الذاتية الداخلية وهي الأساس، إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو وأخذت

بعين الاعتبار الكامل جميع مكوناته، «العصرية» منها و«التقليدية»، النخب منه وعموم الناس، الأقليات منها والأغلبيات، صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد... صفوف المصلين»[1].

إن منظور الأستاذ الجابري للكتلة التاريخية، كرهان إستراتيجي، يمكنه أن يقود الأمة العربية إلى تحقيق استقلال تاريخي شامل وديمقراطية وتنمية مستديمة، يتجاوز الإطار السياسي/ الأيديولوجي الضيق، كما يتجاوز الإطار القطري.

وهذا الانفتاح القطري والأيديولوجي، الذي يدعو إليه الأستاذ الجابري، هو القادر على إخراج الأمة العربية من العتمة إلى النور، وذلك في سبيل المصلحة الجماعية العليا التي تستحق منا - نُخباً سياسية وثقافية - التنازل عن نزعاتنا الذاتية، لأن ما يجمعنا أكثر مما يفرقنا، فهناك تاريخ مشترك ودين مشترك ولغة مشتركة، وكذلك مصير مشترك. لكن الأستاذ الجابري، ومن منطلق خبرته السياسية تنظيراً وممارسة، يعتبر أن جميع هذه المقومات الحضارية، التي تجمعنا، ليست وحدها القادرة على تحقيق حلم الكتلة التاريخية، لأن هناك عوائق مادية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار.

لذلك فهو يؤكد أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوع، ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشّاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية

(1) محمد عابد الجابري، «الكتلة التاريخية والثورة الإيرانية»، مجلة **اليوم السابع**، العدد 26، تشرين الأول/أكتوبر 1987.

الظرفية ذات الطابع الانتهازي... إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب: المصلحة الموضوعية التي تعبّر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والعدل وحقوق أهل الحل والعقد، وحقوق المستضعفين وحقوق الأقليات وحقوق الأغلبيات... إلخ. ذلك لأن الحقّ المهضوم في الواقع العربي الراهن هو حقوق كل من يقع خارج جماعة المحظوظين المستفيدين من غياب أصحاب الحقّ عن مراكز القرار والتنفيذ. إنه بدون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة يضمن لها النمو والاستمرار والاستقرار(1).

3-5- الكتلة التاريخية: نموذج وطني بأبعاد قومية

في سعي الأستاذ الجابري لجعل مفهوم الكتلة التاريخية أقرب إلى التلقي، فإنه ينطلق من الحالة المغربية التي يمكن تعميمها على بقية مكونات الأمة العربية، وذلك من منظور رفضه للطابع القطري الضيق للكتلة التاريخية. يؤكد الأستاذ الجابري، منذ البداية، أن هذه الكتلة هي تاريخية، ليس فقط لكون الأهداف المذكورة أهداف تاريخية، بل لأنها تجسيم لوفاق وطني في مرحلة تاريخية معينة، إنها ليست مجرد جبهة بين أحزاب، بل هي كتلة تتكون من القوى التي لها فعل في المجتمع أو القادرة على ممارسة ذلك الفعل، ولا

---

(1) محمد عابد الجابري، مجلة **اليوم السابع**، سبق ذكره.

يستثنى منها، بصورة مسبقة، أي طرف من الأطراف إلا ذلك الذي يضع نفسه خارجها وضدها. وهكذا يمكن القول، إن القوى المرشحة لهذه الكتلة، في بلد مثل المغرب، هي:

• **أولاً**: الفصائل المنحدرة من الحركة الوطنية والتنظيمات والمجموعات المرتبطة بها من نقابات عمالية وحرفية وتجارية وفلاحية وجمعيات ثقافية ومهنية ونسوية...

• **ثانياً**: التنظيمات والتيارات التي تعرف اليوم باسم الجماعات الإسلامية التي يجب أن يفتح أمامها باب العمل السياسي المشروع كغيرها من التنظيمات ذات الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الواضحة التي لا تمس لا وحدة الوطن ولا وحدة الشعب ولا الوحدة الروحية للأمة ولا الانتماء العربي الإسلامي إلى البلد.

• **ثالثاً**: القوى الاقتصادية الوطنية التي تشارك بنشاطها الصناعي والتجاري والزراعي والسياحي والمالي في خدمة اقتصاد البلاد ككل وتطويره وتنمية قدراته.

• **رابعاً**: جميع العناصر الأخرى التي لها فاعلية في المجتمع بما في ذلك تلك التي تعمل داخل الهيئة الحاكمة، والمقتنعة بضرورة التغيير في اتجاه تحقيق الأهداف التاريخية المذكورة.

وبناء على هذا الانفتاح الأيديولوجي، الذي يتميز به المفهوم، فإن الأستاذ الجابري يذهب إلى أن الكتلة التاريخية ليست جبهة معارضة لنوع من الحكم القائم، ولا ضدّ أشخاص معينين، بل هي من أجل الأهداف الوطنية المذكورة. وهي لا تستثني من صفوفها إلا من يضع نفسه خارجها. هي لا تلغي الأحزاب ولا تقوم مقامها،

ذلك لأن ما يجعل منها كتلة تاريخية ليس قيامها في شكل تنظيم واحد، بل انتظام الأطراف المكونة لها انتظاماً فكرياً حول الأهداف المذكورة والعمل الموحد من أجلها[1].

ومن منظور تجربته السياسية ونضاله في صفوف الحركة الوطنية إبان الاستعمار، وفي صفوف حزب تقدمي بعد الاستقلال، من هذا المنظور، يبدو أن الأستاذ الجابري كان مهووساً طيلة مسيرته الفكرية والنضالية بتحقيق حلم الوحدة العربية، من خلال تحقيق حلم الوحدة القطرية، وقد قاده هذا الحلم إلى التخلي عن (البطانة الأيديولوجية) كما قاده كذلك إلى تكسير نموذج الدولة القطرية المنعزلة عن السياق العربي الموحد، وهذا الحلم، بالذات، هو الذي سعى إلى تحقيقه على أرض الواقع، من خلال استعارته لمفهوم الكتلة التاريخية الذي اعتمده غرامشي في التجربة الإيطالية الشبيهة، إلى حدّ ما، بالتجربة العربية.

إن الأستاذ الجابري، وهو يقدم التجربة المغربية كنموذج، يسعى إلى تعميمها على العالم العربي، حيث يمكن تحقيق الكتلة التاريخية على الشاكلة نفسها، لأن هناك تقارباً كبيراً بين مجموع التجارب العربية، سواء على مستوى الأحزاب أو النقابات أو الفاعلين الاقتصاديين أو النخب الثقافية والدينية، وهي المكونات نفسها التي يمكنها تحمل عبء الكتلة التاريخية، قطرياً في مرحلة أولى، وقومياً في مرحلة لاحقة.

---

(1) مداخلة الأستاذ الجابري في ندوة حول موضوع (مستقبل اليسار بالمغرب)، نشرت في جريدة **الاتحاد الاشتراكي** بتاريخ 30 كانون الثاني/يناير 1993.

3-6- الكتلة التاريخية: خارطة طريق لترشيد مسار الربيع العربي

إن مشروع الكتلة التاريخية، كما صاغه الأستاذ الجابري، يعتبر خارطة طريق أولية، ترسم نهجاً لتحقيق الوحدة العربية، كخيار إستراتيجي لا يمكن للعالم العربي أن يحقق استقلاله التاريخي، كما لا يمكنه تحقيق رهان الديمقراطية والتنمية، من دون النجاح في التأسيس لهذا الخيار. ويجد هذا المشروع مسوغه في الربيع العربي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، وذلك لأن الاكتساح الثوري يخلف، بالضرورة، صراعات أيديولوجية ومذهبية وعرقية، حيث يسعى كل طرف إلى بلورة المرحلة الجديدة من منظوره الخاص الذي يستجيب لمصالحه، وهذا ما يفتح المجال أمام أعداء الثورة، خارجياً وداخلياً، للانقضاض عليها وتشتيت مشروعها بادّعاء حماية البلد من الحروب والفوضى.

وللخروج من هذه المسارات المتناقضة، فإن الواجب الوطني والقومي يفرض على جميع القوى، بجميع نزعاتها الأيديولوجية والمذهبية والعرقية، أن تدمج مصالحها الخاصة ضمن السياق الوطني والقومي من دون أنانية مفرطة تسعى إلى الاستيلاء على كل شيء، والكتلة التاريخية التي طرحها الأستاذ الجابري، يمكنها أن تكون أرضية صالحة لأي تحالف منتظر بين جميع القوى الوطنية والقومية، المساهمة في إطلاق الحراك الثوري، **أولاً** حماية للثورة، **وثانياً** لبلورة المشروع الوطني والقومي لمرحلة ما بعد الثورة.

وفي هذا الإطار، فإن الواجب يفرض على القوى الوطنية والقومية، بجميع اتجاهاتها الأيديولوجية والمذهبية والعرقية، أن

تكون في مستوى تحديات المرحلة، وأن توظف اختلافها وتعددها لبناء المشروع الوطني والقومي المنشود، وألا تدخل في صراعات أيديولوجية ومذهبية وعرقية لا طائل من ورائها. إن جميع التيارات الإسلامية والقومية واليسارية والليبرالية... مدعوة إلى التأسيس لكتلة تاريخية، تكون الأسبقية فيها للمصلحة الوطنية والقومية وليس للمنطلقات الأيديولوجية. فقد أدينا ضرائب باهظة الثمن من أمننا وتنميتنا، طوال عقود من الصراع الأيديولوجي والمذهبي والعرقي، وجاءت اللحظة الحاسمة للتخلي عن هذا الماضي البئيس، ونشرئب برؤوسنا إلى مستقبل مشرق نبنيه بإرادتنا ووحدتنا وطموحنا الجامح للعيش في أوضاع مغايرة.

الفصل الثاني

الديمقراطية في الثقافة العربية.. عوائق الماضي وتحديات الحاضر

- الديمقراطية في الثقافة العربية.. من المقاربة الأيديولوجية إلى المقاربة الإبستمولوجية
- عوائق الانتقال الديمقراطي في العالم العربي بين إرث الماضي وتحديات الحاضر

1- الديمقراطية في الثقافة العربية.. من المقاربة الأيديولوجية إلى المقاربة الإبستمولوجية -

قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري

1-1- من النهضة إلى الثورة.. المشروع الديمقراطي الغائب

حضر مفهوم الديمقراطية في الخطاب العربي المعاصر، بطابع إشكالي، وذلك باعتباره من ثمار الحداثة السياسية التي غزت العالم العربي إبان مرحلة القرن التاسع عشر مع الموجة الاستعمارية، ولذلك اختلط الطابع الاستعماري بالطابع الفكري/ السياسي، الأمر الذي زاد من أشكلة المفهوم، بشكل أكبر، وقد تعامل الفكر العربي مع هذا المفهوم، منذ البداية، بحذر شديد سوا ء خلال مرحلة النهضة أو خلال مرحلة الثورة.

• خلال مرحلة النهضة العربية التي تزامنت مع الهجمة الاستعمارية على العالم العربي مع مطلع القرن التاسع عشر، كانت صدمة الثقافة السياسية العربية، لأول مرة، مع هذا المفهوم، بحيث ساهم في تفجير الكثير من المتناقضات التي حفلت بها المرحلة. فمن جهة كانت النخبة الفكرية/ السياسية العربية المتنورة تؤمن بأن التجربة السياسية، في الإسلام، لا تتناقض مع مفهوم الديمقراطية، وذهب

بعضها إلى أن الخلافة «ليست في شيء من الخطط الدينية. كلا، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة»[1]. ومن جهة أخرى كان الجناح السلفي المحافظ حذراً في تعاطيه مع مفهوم الديمقراطية، إذ قبِل بها شكلاً لكنه رفض مضمونها، باعتبار أن للتجربة الإسلامية خصوصيتها التي تتجسد في مفهوم الشورى الذي لا يختلف عن مفهوم الديمقراطية! «ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري فاستراح وأراح». ويحسم الجناح السلفي خياره، في شكل تبسيطي، «وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق»[2].

• وإذا كانت مرحلة النهضة قد انفتحت على مفهوم الديمقراطية، بشحنته السياسية، سواء من منظور التحديث أو من منظور التأصيل، فإن الفكر العربي سيعمل على إغلاق باب النقاش، بشكل نهائي، بعد وصول الأنظمة القومية/الاشتراكية إلى الحكم. ومع التحول من أفق النهضة إلى أفق الثورة سيحتل شعار «الديمقراطية الاجتماعية» مكان الصدارة في الخطاب السياسي العربي، بينما ستتعرض «الديمقراطية السياسية»، ديمقراطية المجالس النيابية، للطعن والتجريح من كل ناحية، وسيكون الإطار المرجعي المعتمد، هذه المرة، ليس عصر الأنوار وأيديولوجيته الليبرالية، بل

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 103.

(2) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة، دار الكتاب الأدبي، القاهرة، ص 473.

عصر الثورة العربية وأيديولوجيتها القومية[1]. لقد كان المشروع القومي منشغلاً بصناعة الزعيم البطل الذي يمتلك العصا السحرية القادرة على توحيد كل ربوع العالم العربي! ولذلك، كان يُنظر إلى الديمقراطية السياسية باعتبارها ترفاً بورجوازياً، بل أكثر من ذلك، هي تهديد استعماري للمشروع القومي، الذي يسعى إلى تحقيق الوحدة العربية، لأنها ستفتح المجال أمام الأقليات لتفكيك الأمة الواحدة إلى دويلات. "إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثّل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه، إن ذلك كله يمزّق القناع عن الواجهة المزيفة، ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية، ويؤكد، عن يقين، أن لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية، في صورتها السياسية، من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية[2]. هكذا، سيحسم الفكر القومي خياراته وسيوصد الباب، بشكل نهائي، في وجه أي تحول ديمقراطي، وبذلك ستبدأ مرحلة جديدة قوامها الاستبداد المؤسّس أيديولوجياً والمدعوم شعبياً من طرف الفئات الشعبية الحالمة بالراعي البطل، الذي يمتلك عصا سحرية يهش بها على رعيته وله فيها مآرب أخرى!

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982، ص 90-91.

(2) مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم 21- 05-1962، الباب الخامس، نقلاً عن د. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره.

من مرحلة النهضة إلى مرحلة الثورة، فشل الفكر العربي في استنبات مفهوم الديمقراطية، في الثقافة العربية، سواء من منظور التأصيل أو من منظور التحديث، وقد كان يؤسس، بذلك، لمرحلة طويلة من المخاض السياسي، كانت حافلة بالصراعات الدموية بين الأحزاب والطوائف والمذاهب، لأن جميع إمكانات التغيير السياسي ظلّت معطلة، ومعها تعطلت عجلة التغيير الاقتصادي والاجتماعي، الشيء الذي كان يهدد كيان الدولة العربية، منذ عقود خلت. ورغم تأجيل التغيير، باعتماد العنف المادي (الجيش) والعنف الرمزي (السلاح الأيديولوجي)، ظلّ رهان الانتقال نحو المنهجية الديمقراطية مطروحاً، بقوة، وكان ينتظر، فقط، اللحظة المناسبة لقلب الموازين السياسية السائدة.

1-2- الأستاذ محمد عابد الجابري منظّراً للمشروع الديمقراطي العربي

وظف الأستاذ محمد عابد الجابري آلته المنهجية في بناء مقاربات سياسية كانت دائماً تتجاوز زمنها، بكثير، وعلى الرغم من دفاعه المستميت عن مشروع الوحدة العربية، باعتباره الرهان المستقبلي المنشود، فإنه ظلّ دائماً يحافظ على مسافة بينه وبين التجسيد الواقعي لهذا المشروع، لما يعتريه من ضعف وتضعضع كان نتيجة مباشرة لغلبة الأيديولوجي على الفكري. وعندما نقرأ، اليوم، على إيقاع الربيع العربي ما كتبه الأستاذ الجابري، منذ زمن، فإننا نفهم جيداً القيمة الفكرية لمشروع الأستاذ، هذا المشروع الذي تمتع بقدر كبير من الحدس (Intuition) الإبستمولوجي، الذي مكّنه من

امتلاك أدوات فكرية قادرة على سبر أغوار المستقبل العربي، ومن ثم منحه القدرة على استشراف الآفاق السياسية الممكنة.

ومن خلال قراءته العميقة للمشروع الفكري/ السياسي العربي الحديث، سواء من منظور سؤال النهضة أو من منظور سؤال الثورة، كان الأستاذ الجابري منشغلاً، أكثر، بالآفاق المستقبلية لهذا المشروع، وهي آفاق كانت تبدو له سوداوية للغاية، وذلك لأن الفكر العربي الحديث لم يستطع هضم الحداثة السياسية بعد، فهو لا يزال مرتبطاً بالإبستمي القديم للسلطة، في علاقة بالنموذج الخليفي القديم، وذلك رغم التشكيلات السلفية والليبرالية والاشتراكية، لأن جميع هذه التشكيلات تسعى إلى ربط السلطة بالواحد المنفرد، سواء أكان فرداً أم حزباً أم طائفة، بينما الإبستمي الجديد الذي يتحكم في المفهوم الجديد للسلطة يربط ممارستها بالإرادة الشعبية التي يمثلها الشعب، بمختلف تشكّلاته الأيديولوجية والدينية والعرقية، فهو الذي يحكم نفسه عبر ممثليه الذين ينتخبهم بإرادته الحرة، وفي إطار التداول السلمي على السلطة يمكن للشعب أن يختار من يمثّله من بين مجموع الخيارات المتاحة له بشكل حرّ.

لما يعود الأستاذ الجابري إلى قراءة الخطاب العربي المعاصر، من منظور أن الخطاب تعبير عن الواقع العملي، يقف على حقيقة جوهرية مفادها أن الفكر السياسي العربي لم يلج بعد زمن الديمقراطية، وذلك رغم انفتاحه المبكّر على تجاربها العملية والتنظيرية، خلال عصر النهضة العربية، وكذلك رغم ادّعائه، في مرحلة لاحقة، أن الديمقراطية السياسية لا تصلح للعالم العربي،

باعتبار أن الشعب لم يصل بعد مرحلة النضج السياسي الذي يمكّنه من المشاركة السياسية.

ولذلك، فإن طابع الاستمرارية السياسية هو السائد، إذن، سواء اتخذت هذه الاستمرارية طابعاً ماضوياً أو حداثوياً، فلكليهما سلفه الذي يمنعه من تحقيق قطائع حقيقية في زمنه السياسي، ومن ثم يشجعه على الاستمرار على النهج القديم، بادّعاء أنه النموذج الوحيد الممكن والذي يتلاءم مع العقلية العربية التي تفضّل الاحتكام إلى رجل قوي يسوّس أمورها بالعدل ويحافظ على وحدتها (الكاريزما بالمفهوم القديم) وتستند هذه الاستمرارية إلى تراث غني بالروح الاستبدادية التي تربط ممارسة السلطة بالواحد/ المفرد.

1-2-1- بين أردشير والمستبد العربي الحديث. . سفر النسق الاستبدادي

بخصوص تفكيره في إشكالية الديمقراطية، في العالم العربي، فقد اتّبع الأستاذ الجابري نهجاً أركيولوجياً، من خلال الحفر في الطبقات الفكرية المشكّلة للعقل السياسي العربي، وهي طبقات قديمة التشكل وغنية في مواد تشكلها. لكن نتائج الحفر بيّنت أن الطبقات المشكّلة للعقل السياسي العربي لا تنتمي إلى مجال الثقافة العربية/ الإسلامية، وذلك قد يكون نتيجة زحزحة القارات المعرفية وتداخل بعضها. وعلى خلاف ما كنا ننتظر، فإن كتاب **العقل الأخلاقي العربي** الذي يعتبر خاتمة مشروع (نقد العقل العربي) هو الذي قام بمهمة الحفر والكشف، وذلك لأن الإشكالية أعقد مما يمكن أن نتصور، ولذلك لم يكن بحثاً ضخماً من قيمة كتاب **العقل السياسي**

العربي قادراً على خوض المغامرة، لأن السؤال السياسي يتخذ بعداً قيمياً، حيث تتسلل القيم من مجال الأخلاق إلى مجال الممارسة العملية لتبلورها على مقاسها.

إن عودة الأستاذ الجابري إلى كتب الآداب السلطانية لمقاربة السؤال السياسي، لم يكن هفوة من أركيولوجي كبير تعلّم من مهمة الحفر والتنقيب أن الطبقات السطحية لا تفي بغرض البحث، ولكن هذه العودة كانت المدخل الرئيسي لفحص وتشريح العقل السياسي العربي، بهدف الكشف عن مكامن الخلل التي تجاوزت الماضي لتعمل على توجيه الحاضر والمستقبل. يعترف الأستاذ الجابري أن ما يجمع حقول البحث (حقل الترسل، حقل حكمة العجم، حقل سوق الأدب)، هو كونها نصوصاً أدبية: حكماً وأمثالاً ونصائح وحكايات وأخبار، تجمع وتحفظ بضاعة «عتيقة تليدة» في سوق الكلام، المكتوب منه والمنطوق، لكنه يستدرك ليعرض خبرته في التنقيب والتشريح: «أما نحن فقد نظرنا إلى مضمون هذه الحقول الثلاثة بوصفها تروّج لنظام خاص للقيم يحتل فيه السلطان، وبالتالي الطاعة، موقع القيمة المركزية»[1].

1-2-2- ابن المقفع الأديب أم المروِّج لمشروع حضاري بديل؟

عرف ابن المقفع، في الثقافة العربية الإسلامية، باعتباره من نخبة القصور، فقد عاش أواخر الخلافة الأموية كما عايش تأسيس

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 226-227.

الخلافة العباسية، وكان على رأس النخبة الفارسية التي تسلمت زمام أمور الدولة خلال هذه المرحلة. وتجاوز الحضور الفارسي في الدولة العباسية المجال الإداري، بحيث تحكموا في مقاليد الدولة واحتكروا إدارتها وتسييرها، وذلك إلى المجال الفكري والسياسي، حيث تحكموا في صياغة مشروع الدولة، فكرياً وسياسياً، وقد كان ابن المقفع على رأس النخبة الفكرية/السياسية الفارسية التي كانت تسعى إلى بلورة مشروع حضاري يربط الدولة العباسية الناشئة بالامتداد الإمبراطوري الكسروي. فلا يمكن للمرء وهو يقرأ ما سُجل من سيرة ابن المقفع، الذي كان غنياً كريماً يعيش عيشة الأرستقراطية الفارسية، إلا أن يرى فيه صاحب مشروع حضاري، قوامه إلباس الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية، وهذا واضح من جميع كتبه، فهي تدور كلها حول «السلطان»، أي ما نسميه اليوم «الدولة»، علماً أن الدولة، كما عرّفها ابن المقفع، أي كما تتمثل في النموذج الساساني، كانت دولة فرد لا دولة مدنية أو مجتمع[1].

تسلل المشروع الحضاري البديل باعتماد إستراتيجية إخفاء النسق عبر القشور اللامعة للغة، التي توحي ظاهرياً بالصنعة البلاغية لكنها تخفي جوهرياً النسق الاستبدادي. ولعلّ هذا، هو ما عملت القراءة النقدية على ترسيخه «حيث أوقع النقد الأدبي نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختفية من تحت عباءة الجمالي، وظلت العيوب الثقافية تتنامى متوسلة

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 195.

بالجمالي، الشعري والبلاغي، حتى صارت نموذجاً سلوكياً يتحكم فينا فكرياً وعملياً»[1].

لقد كان ابن المقفع على تمام الوعي، حينما كرس حياته (الأدبية) لخدمة المشروع الحضاري البديل، واستطاع أن يقنع المتلقي العربي (قارئاً وناقداً) أنه أديب مهمته توليد المعاني الجميلة في قالب بلاغي أجمل، لكنه كان، في حقيقة الأمر، يعمل على ترجمة القيم الكسروية والترويج لها في كتب عديدة بأسلوب عربي مبين، اعتبره بعضهم نموذجاً في الكتابة، مما كرسه عبر الأجيال مرجعاً في أدب النفس واللسان»[2].

ولإدراك البُعد الإستراتيجي لمشروع ابن المقفع لا بدّ من معرفة القضايا التي أثارها بأسلوبه الأدبي التمويهي، وهي قضايا ترتبط جوهرياً بموضوع الدولة (السلطان) ما يجعلنا نشك في البُعد الجمالي الذي تقترحه كتابات ابن المقفع، «لقد كان الموضوع الذي انكب عليه وحصر جهده فيه هو الأدب؛ وبالتحديد الآداب السلطانية، وتدور حول ثلاثة محاور: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، أخلاق الكاتب»[3]. وهذا التركيز على السلطان، من حيث التأكيد على طاعته ورسم حدود أخلاقه في علاقة بالكاتب، يؤكد أن ابن المقفع كان ينظر لوظيفته من زاويتين:

- من **الزاوية الأولى**، عمل على توظيف الرأسمال الرمزي

---

(1) عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي.. قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2005، ص 8.

(2) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 189.

(3) المرجع نفسه، ص 193.

(الأدب) لتحصيل الرأسمال المادي (السلطة)، ولذلك كان ابن المقفع يقوم بدور الخبير للدولة الجديدة، دور المفتي في شؤون الإدارة والحكم، وكان من الطبيعي أن تكون فتاواه عبارة عن إيجاد السبل لتطبيق القيم الكسروية[1].

• **من الزاوية الثانية**، عمل على تغيير الدولة من خلال تغيير السلطان، فقد كان تركيز ابن المقفع على السلطان خطة محبوكة لمحاولة تغيير الدولة، من فوق، لأنه كان على وعي بما يتطلبه التغيير، من القاعدة، من وقت لم يكن بإمكان ابن المقفع انتظاره، لأنه كان يفكر في الانتقال إلى الخطة الثانية، وهي إطباق السيطرة على الدولة من طرف العنصر الفارسي، ومن ثم إعادة إحياء الإمبراطورية الساسانية، بما تجسّده من قيم فكرية وسياسية، في قالب إسلامي.

1-2-3- ابن المقفع مؤسساً للآداب السلطانية

على الرغم من الموت المبكر لابن المقفع، فإن فكره اتخذ بعداً إستراتيجياً، منذ البداية، واستطاع أن يتخفى تحت غشاء البلاغة، متنقلاً بكل حرية في الفضاء العربي/الإسلامي، على مرّ القرون، باعتباره نصوصاً أدبية تخدم الذائقة الجمالية، لكنه كان يخفي، جوهرياً، النسق الاستبدادي الكسروي، هذا النسق الذي سينتقل من خلال كتابات عربية لاحقة انبهرت بالصياغة البلاغية لكنها لم تنشغل بحقيقة النسق الاستبدادي الذي يثوي خلفها. فمن المعروف، في التاريخ الإسلامي، أن ابن المقفع كان أكبر ناشر

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 190.

ومروّج للقيم الكسروية وأيديولوجيا الطاعة في الساحة الثقافية العربية، وأنه كان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون، في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والأيديولوجيا حتى جعلوا منها قيماً أخلاقية ودينية، تكاد تعلو على أية قيم أخرى[1].

وبهذا يكون ابن المقفع الأب الشرعي للآداب السلطانية، في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها كتابات (أدبية) ارتبطت، في التاريخ الإسلامي، بانقلاب الخلافة إلى ملك وهي، في جزء كبير منها، نقلاً واقتباساً من التراث السياسي الفارسي، وهدفها الرئيسي تقوية السلطة ودوام الملك[2]. وقد كانت هذه الآداب السند الأساس لنموذج الدولة السلطانية التي تعتبر وارثة نموذج دولة الخلافة، بحيث سيعمل السلطان على إعادة إنتاج كل القيم التي تدعم وتحافظ على سلطته، باعتباره خليفة لله على الأرض يحتكر الرأسمال المادي والرمزي.

وتكمن قوة الآداب السلطانية، في قدرتها على تحويل المدنس (الدنيوي) إلى مقدس (الديني) ما يساهم في إضفاء طابع الشرعية الدينية على الممارسة السياسية، وهكذا تنقلب الصورة ونتحول من عالم الناسوت؛ حيث حركية الناس، صوابهم وخطأهم، ضعفهم وقوتهم، إلى عالم اللاهوت؛ حيث يحضر الخليفة/السلطان، باعتباره ظلّ الله على الأرض يحكم الناس بأمر الله ولا معقب على حكمه.

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 171.

(2) عبد الرحيم العلام، **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 324، 2006، ص 8-9.

ولعلّ خطورة هذا النسق الاستبدادي تتجلى في اختراقه للثقافة السياسية، حيث يأخذ أشكالاً متعددة ومختلفة، فهو لا يتوقف عند حدود السياسة الشرعية، بل يتجاوزها ليخترق مختلف البُنى الأيديولوجية حيث يتشكل على مقاسها، فهو يخترق المنظومة الاشتراكية ويولد الزعيم الأوحد الحاكم بأمره، ويخترق المنظومة الليبرالية ويولد الزعيم الخالد، الذي يوظف التعددية الحزبية وديمقراطية الصناديق لتجديد حكمه. ولعلّ هذا هو ما فطن إليه الأستاذ محمد عابد الجابري، حين اعتبر أن ابن المقفع كان مشرّعاً للدولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدولة التي ما زالت قائمة فيها، إلى اليوم، باسم دين الإسلام في الغالب[1].

هكذا، يتجاوز ابن المقفع وضعيته ككاتب وكخبير للدولة، ليتحول إلى نسق فكري استطاع أن يخترق الثقافة السياسية العربية الإسلامية، ويوجهه في الاتجاه الاستبدادي، وخصوصا بعد أن تحول فكره إلى مؤسسة قائمة بذاتها، هي مؤسسة الآداب السلطانية التي وظفت الصنعة البلاغية لتسويق قيم سياسية تقدس (السلطان) وتحول المجتمع، بجميع فئاته، إلى رعايا في خدمته. ولعلّ إعادة إنتاج هذا النسق هو الذي مكّن من استمرار ثقافة سياسية قديمة، وكامتداد لها مكّن من استمرار النموذج القديم للدولة في العالم العربي الإسلامي.

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 194.

1-2-4- ابن قتيبة وإعادة إنتاج النسق الاستبدادي في المشرق العربي

إذا كان ابن المقفع يعتبر (المعلم الأول) في مؤسسة الآداب السلطانية، فإن فكره حقق انتشاراً كبيراً، في المشرق والمغرب، واستطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة في الثقافة السياسية العربية، قوامها الاستبداد والتسلط. وهذا ما أثر، بشكل سلبي، على روح التعددية التي طبعت المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حيث حضرت مفاهيم الشورى والبيعة... بدلالات كانت تسعى إلى الحدّ من سلطة الواحد المتفرد، عبر إشراك الفئات الشعبية أو، على الأقل، أهل الحل والعقد. لكن الفكر السلطاني قضى على هذه الروح، بشكل نهائي، ودشن لمفهوم جديد للسلطة قوامه التقابل بين الراعي الذي يحتكر جميع السلطات، والرعية التي لا تتجاوز مرتبة المواشي/ الإبل المُقادة والمنقادة كذلك.

ولعلّ هذا النسق الاستبدادي، هو ما عمل ابن قتيبة، في المشرق، على إعادة إنتاجه وتسويقه، باعتماد المنهج المقفعي نفسه، أي توظيف الكتابة الأدبية المنمقة بلاغياً، لإخفاء النسق الاستبدادي، لكن الأمر الجديد عند ابن قتيبة، هو أن هذه الكتابة أصبحت تدّعي الأصالة العربية والشرعية الإسلامية، وهذا ما كان ينقص ابن المقفع من قبل، ولذلك يمكن أن نفهم، منذ البداية، خطورة هذا الفكر من حيث قدرته الخارقة على الحضور ضمن الفضاء الثقافي العربي، الذي يعتبر فضاء أليفاً بالنسبة إليه.

ويُعتبر كتاب **عيون الأخبار** لابن قتيبة مرجعاً أساسياً في الآداب السلطانية، حيث لخص فيه مجمل قضايا الفكر السلطاني التي

طرحها ابن المقفع، والتي تتمركز حول مفهوم السلطان، هذا المفهوم الذي استمد حضوره من الامتداد الفكري الفارسي، بطابعه الاستبدادي، أكثر مما ارتبط بالموروث السياسي العربي/الإسلامي. وعلى الرغم من أن الكتاب، في جملته، ذو مظهر عربي إسلامي، والقيم التي يعرضها ويحتج لها لا تتعارض، في شيء، مع القيم العربية الإسلامية، على الرغم من هذه الأصالة الشكلية، فإن ما يحسم في أمر انتماء هذا الكتاب هو بنيته وليس مظهره، ذلك أن القيمة المركزية فيه هي نفسها القيمة المركزية في الموروث الفارسي، أعني «السلطان» وبالتالي «الطاعة» وهي قيمة يخلو منها الموروث العربي الإسلامي، ليس بوصفها قيمة مركزية فحسب، بل يخلو منها حتى بوصفها قيمة مستقلة قائمة بذاتها[1].

إن هذا التعارض بين مظهر الكِتاب ومخبره، ليس سمة خاصة بـ **عيون الأخبار**، بل تتجاوزه لتطبع منظومة التأليف في الآداب السلطانية ككل، حيث يعمد الكُتَّاب إلى تسويق منظومة قيمية مغايرة للخصوصية العربية الإسلامية، عن وعي أو عن غيره، من خلال الاستناد إلى اقتطاع نصوص دينية والاستدلال بها خارج سياقها الحقيقي، ما كان يسقطهم، عادة، في مطب تشويه المنظومة القيمية العربية الإسلامية، ويصل هذا التشويه مداه حينما يتعلق الأمر بمسألة الدولة (السلطان) لأن أغلب ما كتِب في الموضوع، لا يعدو أن يكون نسخاً للموروث السياسي الفارسي القائم على أساس تقديس/ تأليه الزعيم السياسي (السلطان).

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 203-204.

وهذا ما يؤكده الأستاذ الجابري، حينما يعتبر أن الطاعة الكسروية لم يعرفها لا العرب قبل الإسلام ولا المسلمون حين بناء الدولة، الطاعة الكسروية طاعة غير مشروطة لا تقتضي احتكاماً لأية سلطة، فكسرى في هذه الحالة ينزل منزلة الله ورسوله، لا بل قد يصبح هو الله نفسه![1] ولعلّ هذا، هو ما دعا الأستاذ الجابري، في قراءته لكتاب **عيون الأخبار** لابن قتيبة، إلى القول بأن حضور ابن المقفع في هذا الكتاب حضور أقوى مما يتصور، أقوى مما كان يتصور ابن قتيبة نفسه[2]، وقد كان الأستاذ الجابري يعني بهذا الحضور اختراق النسق الاستبدادي الفارسي لمنظومة القيم العربية الإسلامية، بشكل عام، ما يجعل ابن قتيبة جزءاً من هذا الاختراق، وذلك من منظور أن تأليف كتاب في القيم يستند بالضرورة إلى نظام معين للقيم، بصورة شعورية أو لاشعورية، ويخلص الأستاذ الجابري إلى أن ابن قتيبة بنى كتابه على نظام القيم السائد في الموروث الفارسي، وهو نفسه النظام الذي كان سائداً في عصره[3].

إن وظيفة ابن قتيبة، في هذه الحالة، لا تتجاوز إعادة إنتاج النسق الاستبدادي الكسروي الذي اخترق اللاشعور الثقافي العربي/ الإسلامي خلال مرحلة سيطرة العنصر الفارسي، هذه السيطرة التي جسّدها ابن المقفع، على المستوى الفكري، حينما نجح في فرض أسلوبه في الكتابة الأدبية، هذا الأسلوب الذي يوظف زخرف البلاغة

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 227.
(2) المرجع نفسه، ص 200.
(3) المرجع نفسه، ص 209.

بهدف إخفاء النسق القيمي. ولذلك، فقد حافظت قيم الاستبداد على استمراريتها متخفية برداء اللغة الأدبية، فكان خطاب الأدب، بذلك، يقدّم خدمة، سواء عن وعي أو عن غيره، للنسق الاستبدادي الذي توالد بشكل كثيف، وانتقل بين منعرجات الزمن والجغرافيا متجاوزاً حدود المشرق العربي إلى مغربه.

1-2-5- ابن عبد ربه الأندلسي وإعادة إنتاج النسق الاستبدادي في المغرب العربي

إذا كان النسق الاستبدادي، الذي اخترق الثقافة العربية الإسلامية، كسروي المصدر، فإنه انتقل إلى مرحلة التبيئة في الشرق الإسلامي مع ابن قتيبة، وفي الغرب الإسلامي مع ابن عبد ربه. وقد كانت هذه المرحلة (مرحلة التبيئة) أخطر من سابقتها (مرحلة الاختراق) لأن النسق الاستبدادي تحول إلى نسق أليف، بل أكثر من ذلك، مدعوم دينياً من خلال تأويل النصّ الديني، قرآناً وسنّة، كي يستجيب للنسق الاستبدادي الكسروي.

وتكمن خطورة هذه المرحلة (مرحلة التبيئة) في كونها قد نجحت في توجيه معظم الكتابات في مجال الآداب السلطانية. فبالنسبة إلى كتاب **عيون الأخبار** لابن قتيبة، وصنوه **العقد الفريد** لابن عبد ربه، فإنهما محكومان بنظام القيم الذي يحمله الموروث الفارسي، والذي بقي كسروي المضمون والاتجاه، ما يبرر إدراجهما في سلك هذا الموروث على الرغم من صياغتهما له في ثوب عربي، على صعيد المادة المروية والشخصيات المعتمدة. أما بخصوص كتب الأدب الأخرى (الأدب السلطاني) التي أُلِّفت بعدهما، قد

بقيت محكومة بهذين الكتابين من ناحيتين: المادة ومنهج عرضها من جهة، والغرض المتوخى منها من جهة أخرى[1].

هكذا، نجحت إعادة الإنتاج في المحافظة على استمرارية النسق الاستبدادي، كمكون أساسي في الثقافة السياسية العربية الإسلامية، وحينما ينجح الاختراق في الجمع بين المادة والمنهج والغرض، فإن الأمر يتجاوز مجال التأثير الأيديولوجي إلى مجال أكثر عمقاً، في علاقة بالتأثير على آليات إنتاج المعرفة/الخطاب وتوجيهها. إن الاختراق، إذن، إبستمولوجي في الأساس، ولعلّ هذا النوع من الاختراق الإبستمولوجي هو الذي ساهم في توحيد أدوات/منهج التفكير لدى نخبة المرحلة، ظناً من هؤلاء أنهم يفكرون من داخل المنظومة العربية الإسلامية، بشكل أصيل، لكن حقيقة الأمر أنهم كانوا يستعيرون آليات/منهج التفكير، ومعها كانوا يستعيرون، كذلك، مادة التفكير، وكذلك الغرض المقصود من هذا التفكير.

في حديثه عن كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربه، يؤكد الأستاذ الجابري، بداية، أن الكتاب، في جوهره، إعادة صياغة لكتاب **عيون الأخبار** لابن قتيبة، ويستدل على ذلك بقول الصاحب ابن عباد، حينما وصله كتاب **العقد الفريد** وتصفحه ورماه جانباً وقال: هذه بضاعتنا ردّت إلينا. ويعلق الأستاذ الجابري: والغالب أن الصاحب ابن عباد كان يقصد أن ابن عبد ربه لم يأتِ بجديد في كتابه، وإنما نقل من كتب المشارقة، وفي مقدمتها كتاب **عيون الأخبار** لابن قتيبة[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 217-218.

(2) المرجع نفسه، ص 210.

وبناء على عملية إعادة الإنتاج هذه، التي مارسها ابن عبد ربه في علاقته بابن قتيبة، يذهب الأستاذ الجابري إلى مدى أبعد، حينما يعتبر إنه «إذا كان صحيحاً أن ابن عبد ربه قد نقل معظم مادته من **عيون الأخبار** ومن مؤلفات أخرى، بعضها وصلنا وبعضها لم يصل، فإنه استنسخ أيضاً النموذج الذي شيده ابن قتيبة، بما يحمله من قيم كسروية فصار مروّجاً لهذه القيم بقصد أو بغير قصد»[1].

إن عملية إعادة الإنتاج معقدة للغاية، ما يؤكد أنها تتجاوز، بكثير، المستوى الأيديولوجي، في علاقة بإعادة إنتاج المادة المعرفية، وهكذا ينتقل الأستاذ الجابري إلى الحفر في طبقات **العقد الفريد** ليكشف عن ترسبات الاستبداد الكسروي، على شكل ذرات دقيقة تخترق النسق الفكري من داخله، بل تتحول إلى مكون أساسي من مكوناته:

● في حديث ابن عبد ربه عن السلطان (الراعي)، فهو ينسخ نموذج الآداب السلطانية كما أسس لها ابن المقفع وأعاد بناءها ابن قتيبة. فالسلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده[2].

● وفي حديثه عن الرعية، فإن ابن عبد ربه يجسّد معادلة السلطة الكسروية، حيث يعتبر أن على الرعية ألا تحاسب الإمام على كل شيء، بل عليها أن تنظر إلى جملة أعماله، فتسكت عن مساوئه في

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 210.

(2) المرجع نفسه، ص 215.

سبيل حسناته، تتغاضى عن ظلمه وطغيانه، مثلاً، مقابل ما يوفره من أمن[1].

• وبخصوص العلاقة بين السلطان (الراعي) والرعية، فهي تمر عبر الله، فالله هو الذي مكّن السلطان من أمور الرعية، فمن حقّ الله عليه، إذن، أن يهتم بأمور الرعية. أما الرعية نفسها فلا حقّ لها، وإنما عليها واجب طاعة السلطان لأن طاعة السلطان من طاعة الله[2].

قد يوهمنا ابن عبد ربه بأصالة مادته المعرفية، وذلك حينما يلجأ إلى تأويل النصوص الدينية لدعم نسقه الفكري، لكن خطته تنفضح حينما نركز على المنهجية المعتمدة، وهي منهجية تتحكم فيها آليات معرفية تتعارض مع آليات التفكير، سواء خلال العصر القبلي القديم في العالم العربي أو مع مجيء الإسلام. فأخلاق الطاعة والولاء هذه، حسب الأستاذ الجابري، لا تنتمي إلى الموروث الإسلامي المحض الذي لم يعرف، في الأصل، هذا النوع من الولاء. فالبيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ«صحيفة النبي»، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي. كل ذلك تمّ عبر مشاورات وتسويات واشتراط وشروط. ومن أجل قضية «الطاعة» قامت حرب «الجمل» بين علي من جهة والزبير وطلحة وعائشة من جهة أخرى، ثم حرب «صِفّين» بين علي ومعاوية[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 215.

(2) المرجع نفسه، ص 215.

(3) المرجع نفسه، ص 227.

إن ما يبدو، هو أن ابن عبد ربه قد استعار آليات/ منهج التفكير ومعها سقط في استعارة الإشكالية الفكرية كذلك، ما يجعل خاصية الأصالة العربية الإسلامية التي يدعيها، في تفكيره، مختلّة في الأساس، وهذا ما يسقطه، في الأخير، في مطب أخطر، وذلك حينما ينظر لمفهوم السلطان ومفهوم الرعية والعلاقة بينهما، من منظور فارسي/ كسروي لا يتلاءم، بالتمام، مع المنظور العربي الإسلامي لهذه المفاهيم.

1-3- منظومة الآداب السلطانية: من الاختراق والتبيئة إلى المأسسة

عندما حاول الأستاذ الجابري التفكير، من منظور تراثي، في كيفية اختراق النسق الاستبدادي للثقافة السياسية العربية الإسلامية، لم يكن مهتماً بالماضي، بل على العكس من ذلك، كان منشغلاً بالحاضر والمستقبل، وهذا الحضور للهاجس التراثي، حسب الباحث عبد الرحيم العلام، يتجاوز مجرد البحث في ما مضى، ليصبح عنصراً ملازماً في فهم الحاضر، بل حتى استشراف المستقبل[1].

فمن خلال معايشته وتنظيره للتجربة السياسية في العالم العربي خلال المرحلة الحديثة والمعاصرة، فقد توصل الأستاذ الجابري إلى حقيقة جوهرية، مفادها أن النسق الاستبدادي القديم قد تمكن من اختراق الثقافة السياسية الحديثة (بالمعنى الزمني) في العالم العربي، ما يهدد باستمرارية النموذج الخليفي/ السلطاني القديم، في تناقض

(1) عبد الرحيم العلام، **الآداب السلطانية**، سبق ذكره، ص 19-20.

تام مع الثقافة السياسية الحديثة (بالمعنى الفكري) التي تغزو العالم. لقد ظلّت أخلاق الطاعة وسلّم القيم الذي تكرسه هذه المؤلفات (الآداب السلطانية) مهيمنين في ثقافتنا العربية، حتى صارت تلك القيم جزءاً من بنية فكرية عامة متغلغلة في الكيان العربي لا يكتب الواحد في الأخلاق أو السياسة خارجها، ولا يتصور الأخلاق والسياسة على غير ما تكرس في ثقافتنا الدينية والدنيوية من قيم كسروية[1].

إن المسألة لا تتعلق بالانشغال بالآداب السلطانية، عبر البحث في أصولها الفكرية ولا بالتأريخ لها، ولكن الأمر يتجاوز ذلك، بكثير، لأن المسألة تتعلق بالانشغال باختراق النسق الاستبدادي للثقافة السياسية في العالم العربي، ما يساهم في إجهاض أي مشروع ديمقراطي محتمل، باعتبار أن الديمقراطية تتجاوز التنظير الفكري للنخبة إلى مجال الممارسة العملية، في علاقة بجميع الفئات الشعبية، وخطورة هذا النوع من الثقافة السياسية، التي تعمل كتب الآداب السلطانية على نشرها، تكمن في قدرتها الخارقة على توجيه الرأي العام السياسي في اتجاه استبدادي تسلطي يقوم على أساس تقديس الزعيم السياسي (الخليفة-السلطان)، كما يقوم على أساس تهميش الشعب (الرعية)، وكنتيجة لهذا التقابل بين التقديس والتهميش يولد مفهوم جديد للسياسة، باعتبارها ملكاً دائماً في مقابل عبودية دائمة، مع ما يرافق ذلك من قتل عنيف للقيم السياسية الحديثة، التي تقوم على أساس نسبية السلطة وطابعها الزمني

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص 224.

المؤقت، وكذلك على ربطها بالإرادة الشعبية ما ينقل الشعب من التهميش إلى الفعالية، التي تتجسد من خلال مراقبة السلطة ومحاسبتها وانتخابها.

لقد كان تلقي الآداب السلطانية في الثقافة العربية، على الدوام، تلقياً سلبياً لأن النخبة الفكرية عادة ما كانت تنظر إليها بعين الريبة، «فهناك من تجاهلها بدعوى ارتباطها ببلاطات السلاطين الاستبدادية، والطابع الأيديولوجي السافر الذي يكتنفها. وهناك من يرفضها بدعوى بُعدها عن الروح الإسلامية الحقة واصفاً إياها بالنبتة غير الشرعية داخل الحقل العربي الإسلامي»[1]، لكن خطورة الآداب السلطانية كانت تكمن دائماً في قدرتها على اختراق التلقي الشعبي، وذلك لأنها لم تكن نظريات معقدة في السياسة، تقتصر على النخبة، بقدر ما كانت أخباراً ومرويات تتسلل خفية إلى المتخيل الشعبي مستغلة، في ذلك، الزخرفة اللغوية والطابع العجائبي، وقد ازدادت خطورتها أكثر بعد محاولة التبيئة التي خضعت لها، ما مكنها من استغلال النصّ الديني، عبر تأويله، لبثّ قيم مخالفة تماماً لروح الإسلام والثقافة العربية.

تمكنت منظومة الآداب السلطانية، من خلال قدرتها على اختراق التلقي الشعبي، من توجيه الثقافة السياسية، في العالم العربي، وذلك إلى حدود مراحل متقدمة من التاريخ العربي الحديث. ففي المغرب، مثلاً، يلاحظ الأستاذ عبد الله العروي أن أدبيات القرن التاسع عشر، على الرغم من كل مستجدات المرحلة،

(1) عبد الرحيم العلام، **الآداب السلطانية**، سبق ذكره، ص 10.

وما حفلت به من قضايا وأسئلة، «لا تعمل إلا على اجترار أمثلة واستشهادات من هنا وهناك، بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملة لما سبق أن قالته وأعادت قوله الآداب السلطانية»(1).

ولعلّ شهادة الأستاذ العروي، لتزيد من تأكيد خطورة منظومة الآداب السلطانية، في علاقة بقدرتها الهائلة على تحقيق استمرارية النموذج القديم لدولة الخلافة في عصرنا الراهن، ما يشكل تهديداً مباشراً للقيم السياسية الحديثة التي يسعى العالم العربي، اليوم، إلى استنباتها في التربة العربية. لذلك، يبدو أن الحاجة ماسة إلى استعادة درس الأستاذ الجابري، لأنه تمكن من تفكيك الخطاب السياسي العربي القديم، ومن خلاله تمكن من تحديد الآليات المتحكمة في صناعة الخطاب السياسي الحديث، هذا الخطاب الذي لا يعدو أن يكون استعادة وإعادة إنتاج للنموذج القديم، إن ما يشد الانتباه في تحليل الجابري هو وضعه اليد على أسس الاستبداد السلطاني الذي يجد في هذه الآداب مسوغه الأيديولوجي(2).

إن التفكير في أي تحديث سياسي مرتقب، لا يأخذ بعين الاعتبار الحفر في طبقات الموروث الاستبدادي القديم بهدف الكشف عنه واستئصاله، سيكون عملاً عبثياً وبدون جدوى، وذلك لأن التراث الفكري والسياسي المؤسس للنسق الاستبدادي أقوى

(1) Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Le Centre Culturel Arabe, Casablanca-Beyrouth, 1993, p. 222.

(2) عبد الرحيم العلام، **الآداب السلطانية**، سبق ذكره، ص 21.

بكثير من تيارات التحديث الطارئة التي هبّت من الغرب، بشكل متأخر، ولذلك فإن الموروث القديم ينتصر دائماً، بل يتمكن من القضاء على أي تسرب للفكر السياسي الحديث. «إن الآليات التي تحكمت في ظهور السلطة، في المجتمعات العربية اليوم، غير قابلة عملياً للفهم، نتيجة حجبها من طرف وهم الحداثة الذي يصدر عن مؤسسات قادمة من أمكنة أخرى، لذلك فإن العودة إلى الجذور تزيل مثل هذه الحواجز»[1].

ولعلّ هذا الوعي بضرورة العودة إلى الجذور الأولى التي تمد أغصان شجرة الاستبداد بالقوة، هو الذي يمكنه أن يشرع، في العالم العربي الإسلامي، أبواب الأمل في غد أفضل ينعم فيه المواطنون بحياة سياسية أقل تلوثاً بأدران الاستبداد، وهذا ليس حلماً جميلاً، بل هو المدخل الوحيد الذي يمكّننا من الكشف عن الداء لنتمكن، بعد ذلك، من البحث عن الدواء المناسب.

إن من شأن الاقتناع بهذه المنهجية، كآلية للتفكير والنضال، أن يمكّننا من القطع مع تلك المقاربة الحداثوية (الطيبة جداً) التي، عادة، ما تسوّق للنماذج الجاهزة المستوردة من الغرب، باعتبارها الحلول الجاهزة التي يمكنها أن تشفينا من داء الاستبداد، ولذلك تمّ استيراد مؤسسات عبارة عن جثث فاقدة للروح وللحراك، من برلمان وحكومة... لكن ذلك لم يكن حلاً يوصل إلى توطين الحداثة السياسية، بوجهها الديمقراطي التعددي، ما يدفع الكثير من ذوي النيات الحسنة إلى الاستغراب، مع أن السبب واضح بجلاء، إنه

---

(1) محمد الناجي، **العبد والرعية**، ترجمة مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، المغرب، كانون الثاني/يناير 2009، ص 14.

يتعلق بقوة الموروث الاستبدادي القديم الذي يمتلك مناعة أقوى مما يتصور هؤلاء، ولذلك فهو يقاوم أي تسرب للقيم السياسية الحديثة وينجح، في الأخير، في تهميشها وإلغائها لأن الثقافة السياسية السائدة تعتبر امتداداً للموروث القديم، ولذلك فإنهما يتحالفان ويحققان معاً الانتصار في المعركة.

إن هذه الحقائق التي تواجهنا، اليوم، ونحن نفكر في منهجية الانتقال إلى الزمن الديمقراطي الحديث، هي نفسها التي أصبحت تقود بعد النخب المتنورة في الغرب، وهي تفكر معنا في الدواء الذي يشفينا من علة الاستبداد، ومن بين هؤلاء نجد المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه (Régis Debray) صاحب كتاب **نقد العقل السياسي**. ففي تقديمه لكتاب **العبد والرعية** للباحث المغربي محمد الناجي، يذهب دوبريه إلى أن العالم العربي لن يحصل على مستقبل الحرية إلا إذا ارتضى وقبل بتقويض أساطيره وبمواجهة ماضيه. فحين يعرف المرء القوة المبنية، اجتماعياً، للأساطير الأصلية، وبصورة أعمق، في المجتمعات التي تسعى إلى أن تحيى داخل حاضر أبدي، فإنه يدرك حينها ما يتطلبه هذا النوع من تصفية الحساب، مع التاريخ، من مجهود ومخاطر وتضحيات[1].

إن ريجيس دوبريه لا يمتلك جواباً جاهزاً عن سؤال انتقال العالم العربي إلى زمن الحرية والديمقراطية، وهو الجواب الذي طالما صاغه الفكر الاستشراقي، وروّجه تلامذته من بين الأصوات الحداثوية، هؤلاء الذي كانوا يمتلكون أجوبة جاهزة، تقول إنه على

---

(1) محمد الناجي، **العبد والرعية**، سبق ذكره، ص 11.

العالم العربي أن يستورد الحداثة السياسية الجاهزة مثلما يستورد البضائع، وأن يستهلكها مثلما يستهلك السلع المادية. لكن المتنورين من هؤلاء كانوا يدركون جيداً خطورة هذه اللعبة، ولذلك تصدوا لها بالتحليل والنقد مؤكدين على أنه على العالم العربي أن يصوغ حداثته السياسية الخاصة به، من خلال العمل المتواصل على محاربة جميع أشكال الاستبداد التي تغزو الموروث القديم، لأن من شأن هذه العملية أن تساهم في بناء ثقافة سياسية جديدة قادرة على بلورة خصوصيتها من داخل نسقها الثقافي، وهذا ما يمكنه أن يساعد على تبيئة القيم السياسية الحديثة.

1-4- اختراق النسق الاستبدادي للثقافة السياسية الحديثة في العالم العربي

لقد تمّ إيهامنا، لوقت طويل، بأن التجربة السياسية، في العالم العربي، لا تختلف في شيء عن نظيرتها في الغرب الليبرالي، ودليل بعضهم إننا تمكنا من إقامة مؤسسات وتسطير دساتير. لكن ما يخفيه الخطاب السياسي، بطابعه التقنوي، هو جوهر الداء الذي ينخر الجسد السياسي في العالم العربي، إنه سرطان الاستبداد الذي يجري في شرايين الدولة مجرى الدم. ولذلك، لا تنطلي الحيلة على المفكر والمحلل، حينما يرى جسداً ممشوق القامة يرتدي أزهى الثياب والحلي، لأنه يدرك إنه جسد مخترق من طرف الخلايا السرطانية الاستبدادية التي لا يزيدها التحديث الشكلاني إلا نشاطاً وتكاثراً، الأمر الذي يؤدي، في الأخير، إلى التداعي المفاجئ لجسد الدولة المسرطن من دون سابق إنذار بعد أن يعجز هذا

الجسد، بالتمام، عن المقاومة الذاتية، وبعد أن تعجز جميع وسائل الاستشفاء عن صدّ الهجوم الأخير.

إن الزمن السياسي الاستبدادي زمن دائري ينطلق من نقطة ويعود إليها، ولذلك فهو يحدد طبيعة نهايته منذ بداية انطلاقه، وهكذا يجسّد، بقوة، أسطورة العودة الأبدية بدورانه حول نفسه نافياً، بذلك، أي تقدم أو تطور. ولعلّ هذا النوع من الزمن السياسي هو الذي أطّر ممارستنا السياسية، لقرون، في العالم العربي/الإسلامي، وهذا ما استطاع العلّامة ابن خلدون، بعبقريته الفذة، أن ينفذ إليه خلال مرحلة قديمة، حينما صاغ دورته الحضارية التي تعني أن الدولة مثلها مثل الكائن الحي، تمر بثلاث مراحل، مرحلة الولادة ثم مرحلة الشباب/ القوة/ الفتوة، وبعد ذلك تأتي مرحلة الشيخوخة التي تؤدي إلى الموت المفاجئ.

لكن، في مقابل ذلك، يحضر الزمن السياسي الديمقراطي، باعتباره زمناً خطياً يتجاوز نفسه في كل مرة عبر قدرته الخارقة على التجدد، ولذلك يصعب تطبيق الدورة الحضارية الخلدونية، اليوم، على التجارب السياسية الديمقراطية، فهي تتميز بالتطور (Evolution) والتقدم (Progrès) وما يساعدها على ذلك هو قابليتها اللامتناهية لتجاوز نفسها بنفسها، من دون السقوط في أسطورة العودة الأبدية. وقد كان هذا، بالطبع، نتيجة منطقية لقرون من النضال ضدّ الثقافة السياسية الاستبدادية، نضال اتّخذ طابعاً ثورياً، في البداية، لكنه تطور، فيما بعد، إلى نضال ديمقراطي أصبحت تمثّله مؤسسات ودساتير قادرة على تجسيد الإرادة الشعبية.

إن قراءة فاحصة للتجربة السياسية الحديثة، في العالم العربي،

لتؤكد بالواضح على استمرارية خطّ الزمن الاستبدادي القديم، وهذا ما يطبع مسار الدولة العربية بطابع دائري، مسار ينطلق من نقطة البداية ويعود إليها، ما يمنح المنهجية الخلدونية راهنيتها، اليوم، من منظور أن استمرار المنطق السياسي القديم نفسه يفرض استمرار منهجية التحليل نفسها. وهكذا، يمكن أن نحسم، منذ البداية، في مصير الدولة العربية (الحديثة)، من منطلق خلدوني، عبر تدرجها من مرحلة الولادة، إلى مرحلة الشباب والقوة، وأخيراً إلى مرحلة الشيخوخة التي تؤدي إلى الموت المفاجئ.

إن هذا الدرس، هو الذي تقدمه إلينا تجربة الدولة العربية، منذ المرحلة الاستعمارية، حيث كان الاحتلال تتويجاً لشيخوخة النظام السياسي العربي. وقد مرت دولة الاستقلال بالمسار نفسه، حيث مرت حركات التحرر الوطني بهذا التدرج الثلاثي (الخلدوني)، فقد ناضلت، خلال **المرحلة الأولى**، من أجل ولادة دولة عربية كاملة السيادة، وخلال **المرحلة الثانية** تمكنت، ولو جزئياً، من تحقيق مشروعها فكانت بذلك دولة الاستقلال الحامية للسيادة الوطنية والحريصة على تحقيق العدالة الاجتماعية، لكن **المرحلة الثالثة** كانت، بامتياز، مرحلة استعادة المكبوت الاستبدادي القديم مع قولبته في قوالب جاهزة حديثة في مظهرها، لكنها تخفي، جوهرياً، منظومة صلبة للاستبداد الشرقي القديم.

وهذا ما أدى، في الأخير، إلى انهيار المشروع بكامله وجسّدنا، من جديد، أسطورة العودة الأبدية ونحن نعود، في كل مرة، إلى نقطة البدء نبحث عن ولادة جديدة وننتظر حتى ينضج المولود ويصل إلى سنّ الرشد، وأخيراً نقتله كما قتلنا من قبله الكثير

من أقرانه. إنها لعبة الاستبداد التي تتحكم فيها آليات موحدة، منذ القديم وإلى حدود اليوم، وما لم نتمكن من تجديد هذه الآليات، فإننا سنظل نعيش على إيقاع الدورة الحضارية (الخلدونية) التي لا تنطبق على نموذج الدولة السلطانية، خلال القرون الوسطى، فحسب، بل تتجاوزها لتنطبق على النموذج السلطاني الحديث الذي يؤطّر تجربتنا السياسية في العالم العربي.

1-4-1- الخطاب القومي.. شعار الزعيم البطل

لعلّ ما ميز الخطاب القومي، سواء في صيغته الناصرية أو في صيغته البعثية، هو توظيفه للأيديولوجية الاشتراكية، بشكل براغماتي ينسجم مع طبيعة الطموحات السياسية، التي كانت توجه الطليعة القومية، وهي طموحات بلا حدود وخصوصاً أن الثقافة السياسية السائدة تزكيها، بل تعتبرها البديل الحقيقي القادر على صناعة الزعيم البطل الذي يجسّد طموحات الشعوب العربية للوحدة والتحرر. وفي هذا السياق، قدمت التجربة السوفييتية نفسها كنموذج قابل للنسخ، وذلك باعتبار وحدة الوسائل والأهداف، فقد قدّم الاتحاد السوفييتي نفسه كمحارب للإمبريالية الغربية، وكداعم لحركات التحرر الوطني، وكمدافع عن حقّ الشعوب في تقرير مصيرها.

هكذا، توفرت العوامل الذاتية والموضوعية المناسبة، داخلياً وخارجياً، ما فسح المجال لانتقال النسق الاستبدادي بكل انسيابية، وساعد على ذلك فتوة وهشاشة الفكرة الديمقراطية التي تسربت مع الفكر النهضوي، في نقده للنموذج الخلافي وكذلك في تبشيره بنموذج الدولة الأوروبية الحديثة، هذه الهشاشة التي صادفت نزوعاً

شعبياً نحو نموذج الزعيم البطل، وبالتالي نجح التوجه نحو بناء مشروع الدولة الشمولية من خلال التداخل بين الفكرة الاستبدادية، في بُعدها التراثي، وبين الآليات الحديثة للدولة الدكتاتورية في بُعدها الاشتراكي.

خلال هذه المرحلة، التي كانت تسيطر عليها شعارات الوحدة والاشتراكية، وما كان يرافقها من شعارات العدالة الاجتماعية باعتبارها تجسيداً للديمقراطية الاجتماعية، خلال هذه المرحلة كان الأستاذ الجابري واعياً، منذ البداية، بأن المشروع القومي لن ينجح في تحقيق أهدافه السياسية إذا لم يستند إلى المرجعية الديمقراطية، بدلالتها الليبرالية، لأنها تبقى الآلية الوحيدة القادرة على بناء مؤسسات الدولة وترشيد الاختلاف بهدف تحقيق هدف استمرارية الدولة، وذلك في موازاة مع الحدّ من تغوّل السلطة وتحول الزعيم السياسي إلى مستبد.

ويبدو انشغال الأستاذ واضحاً، من خلال كتاباته السياسية التي لا تخلو من نفحة فكرية، بهذه الإشكالية التي كان يبدو أنها لم تجد طريقها إلى الحلّ، لأن زعماء المشروع القومي استلذوا الحكم المطلق الذي يحقق مآربهم في السيطرة على السلطة، عبر الحزب الوحيد والزعيم الأوحد، وذلك من منظور أن الشعوب العربية ليست في حاجة إلى تحقيق التداول السلمي على السلطة والاحتكام للإرادة الشعبية أكثر مما هي في حاجة إلى التنمية الاقتصادية، وكأن التنمية الاقتصادية، وما يمكن أن ينتج عنها من عدالة اجتماعية، ليست ثمرة للديمقراطية السياسية!

لقد كان هذا التوجه السياسي ينذر، منذ البداية، بخطر داهم

يهدد المشروع بكامله، وما كان يؤكد هذه الخطورة، أكثر، هو طبيعة النسق الاجتماعي للعالم العربي، الذي يتميز بالتعددية الدينية والمذهبية والعرقية، وهذا ما يتعارض، بالتمام، مع سيطرة الحزب الوحيد والزعيم الأوحد. إن مسألة الديمقراطية في واقع اجتماعي، مثل هذا، لم تكن البتة ترفاً فكرياً أو سياسياً، بل هي ضرورة ملحة وأساس لا يتم البناء إلا بتوفره، وإلا يظل البناء مهدداً بالتداعي في أية لحظة.

لقد كانت البوادر الأولى لتحقق نبوءة الأستاذ الجابري أوائل تسعينيات القرن العشرين، مع تجربة العراق التي قدمت الدليل الواضح على أولوية تجسيد الرهان الديمقراطي، فقد دشن العراق بداية انهيار المشروع القومي بالنظر إلى تجسيده لنموذج دكتاتوري لا يضاهى، مستنداً، في ذلك، إلى التسويق لنموذج الديمقراطية الاجتماعية التي فشلت، نفسها، في تحقيق التنمية والتوزيع العادل للثروة، وقد أنضاف ذلك إلى الفشل في بناء مؤسسات ديمقراطية قادرة على بلورة الإرادة الشعبية في تعدديتها.

ومن ثم كانت تجربة العراق السياسية نذير شؤم للمشروع القومي بكامله، لأنه ظلّ مصرّاً على مسايرة نهجه المعادي للديمقراطية السياسية، باعتبارها الآلية الوحيدة التي تمكن جميع فئات الشعب من المشاركة السياسية، وبالتالي كان يوسع الهوة أكثر بينه وبين الشعوب العربية، هذه الشعوب التي انخرطت ضمن النموذج العولمي، ولم يكن بإمكانها القبول بحكم الحزب الوحيد والزعيم الأوحد المنتمي إلى الطائفة الواحدة، لأن هذا التصور السياسي يتناقض مع المفهوم الحديث للسلطة، باعتبارها بلورة

للإرادة الشعبية، وباعتبارها تداولاً سلمياً على الحكم بين مختلف المشاريع السياسية والتوجهات الأيديولوجية، وباعتبارها تعددية حزبية وفصلاً بين السلطات.

لذلك، كان الأستاذ الجابري على وعي، خلال وقت مبكر، بأن الديمقراطية السياسية (. . .) هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية ولكنها، وفي الظرف الراهن أيضاً، ضرورة قومية. ذلك لأنه ليس هناك من طريق لتحقيق الوحدة العربية، سواء في أدنى صورها أو في أعلي مراحلها، غير طريقين: طريق القوة وطريق الإرادة الحرة. وإذا كان طريق القوة معروفاً، وهو الجيش، سواء أكان نظامياً أم شعبياً، فإن طريق الإرادة الحرة معروف كذلك، إنه التعبير الديمقراطي الحر، إنه المؤسسات التي يمارس فيها هذا التعبير بصورة منظمة ودستورية[1].

لكن، الأستاذ الجابري كان على وعي تام بطبيعة التناقض القائم بين المشروع القومي، المستند إلى الفكرة الاشتراكية التقليدية، وبين الديمقراطية السياسية، بمفهومها الليبرالي، والتي لا تتجاوز، في المنظور القومي، أكثر من ترف فكري بورجوازي، لأن الجماهير في حاجة إلى حزب قادر على توحيدها، وكذلك هي في حاجة إلى زعيم يمتلك كاريزما القيادة، وقادر على التحكم في مقاليد السلطة لتحقيق استمرارية الدولة/الحزب. ولذلك، فهو يؤكد على أنه من دون مراجعة الموقف إزاء الديمقراطية، ومن دون التحرر من

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 163.

عقدة عيوب الديمقراطية، لا يمكن للمشروع القومي العربي أن يجد طريقه إلى الانبعاث بل إلى التحقيق، ويتساءل الأستاذ الجابري في هذا السياق: هل يمكن أو يجوز قمع الأقليات والطوائف وإسكات جميع الأصوات واعتماد الصوت الواحد؟ هل يمكن للعرب تشييد ستار حديدي وبناء سور صيني حولهم في عالم اليوم وفي منطقة البحر الأبيض المتوسط بالذات؟[1]

وفي تشريحه لعوائق الانتقال الديمقراطي، في العالم العربي، يضع الأستاذ الجابري أصبعه على مكمن الجرح، حينما يركز على الثقافة السياسية، التي تمهد الطريق لاعتلاء الزعيم الأوحد سدة الحكم والسيطرة عليه إلى الأبد، عبر التوارث المخطط له بين الآباء والأبناء. هناك تحدٍ يجب أن نواجهه داخل أنفسنا، وهو فكرة «الزعيم البطل» الذي يقوم بالنسبة إلى الفكر القومي العربي الآن مقام «المهدي المنتظر» بالنسبة إلى الوعي الديني في القرون الوسطى. ويعقّب الأستاذ الجابري، البطل التاريخي الموجود باستمرار هو الشعب[2].

إن الانتقال من فكرة «الزعيم البطل» التي تحكمت في الفكر القومي العربي، لعقود، وساهمت في صناعة أصنام سياسية، إلى فكرة «الشعب البطل» التي هي أساس البناء الديمقراطي، هذا الانتقال يتطلب، في الحقيقة، العمل المتواصل على بناء ثقافة سياسية جديدة تسند الشعوب العربية في معركة الانتقال نحو الزمن الديمقراطي، وهذه وظيفة المثقف الملتزم كما هي وظيفة الزعيم

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 163.

(2) المرجع نفسه، ص 164-165.

السياسي الوطني، وظيفة تقوم على أساس تعقيم الثقافة السياسية السائدة من جراثيم الاستبداد التي علقت بها على امتداد قرون.

ومن هذا المنظور، نجد دعوة الأستاذ الجابري صريحة إلى العمل على صناعة نخبة قادرة على قيادة فعل التغيير، فبدلاً من انتظار «البطل التاريخي» يجب العمل على بلورة نخبة وطنية مثقفة وواعية تبشّر بالتغيير وتخطط له وتعمل على استعجال حركته وصيرورته[1]. لكن تحقيق هذا الرهان يظل في حاجة إلى ثقافة ديمقراطية تؤمن بالتداول السلمي على السلطة، بين الأجيال وبين التيارات السياسية.

1-4-2- الخطاب السلفي. . شعار المستبد العادل

ارتبط ميلاد الخطاب السلفي بالصدمة الحضارية، التي عاشها العالم العربي في مواجهة التحدي الغربي، ولذلك فقد كان عبارة عن ردّ فعل فكري وسياسي على هذا التحدي، لكن طبيعة ردّ الفعل، هذه المرة، كانت تجسيداً لنزوع نكوصي نحو الذات، بهدف البحث عن أجوبة شافية على السؤال الحارق، لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟

آمن الفكر السلفي، وهو يفكر في إمكانيات الخروج من التأخر، بأن الحل لا يوجد هنا والآن، بل يوجد هناك في الماضي، من منظور أنه لا صلاح لحال هذه الأمة إلا بما صلح به حال سلفها. «وما دام تخلّف المسلمين يرجع إلى تضارب الأهواء والفوضى والخروج عن النظام، فإن العودة إلى ما صلح به السلف

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 165.

هو المسلك القويم لاستعادة النظام»[1].

إن هذه المنهجية، في التفكير والممارسة، هي التي ستتحكم، في الأخير، في مقاربة سؤال الديمقراطية، من منظور التوجه السلفي، حيث لم يتردد رواد الفكر السلفي في قبول شعار الديمقراطية، من خلال معادلته بشعار الشورى الإسلامية، مؤكدين، بذلك، على أن الديمقراطية ليست شيئاً جديداً على الإسلام، بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بدّ أن تكون من أسباب نهضته الثانية.

هكذا، نظر الفكر السلفي إلى الديمقراطية، ليس باعتبارها ثمرة الحداثة السياسية ولكن باعتبارها ثمرة التصور التراثي، وهذا إن كان يوحي بحسم سريع لسؤال الديمقراطية، فإنه، في الآن نفسه، يوقعنا في تخبط مضاعف، إذ كيف يقبل الفكر السلفي الحداثة السياسية بهذه السرعة؟ لكن الإشكال الحقيقي، هو كيف يخلط الفكر السلفي بين الديمقراطية ببعدها التعددي والتعاقدي والتداولي، وبين الشورى ببعدها (الاستشاري الرمزي) المكرس لحكم الواحد المطلق؟

يحاول الأستاذ الجابري مقاربة هذا الإشكال، من منظور أن رواد السلفية إذا كانوا قد عادلوا بسرعة بين الديمقراطية والشورى، فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضموناً إيجابياً واضحاً لمقولة الشورى الإسلامية في خطابهم، بل اكتفوا بتعريفها بالسلب، الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم للديمقراطية. ويوضح الأستاذ

---

(1) نور الدين أفاية، **أسئلة النهضة في المغرب**، منشورات الزمن، الكتاب 15، المغرب، حزيران/ يونيو 2000، ص 77.

الجابري ذلك، باعتبار أن الشورى أو الديمقراطية، في الخطاب السلفي، كانت وما زالت، تعني غياب الاستبداد المطلق الذي يعني تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة (. . .) وهذا في مقابل الاستبداد المقيد الذي يعني استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الإمكان (. . .) وهذا ما يسمّى في عرف السياسيين «توحيد السلطة المنفذة».

لقد كان الفكر السلفي منشغلاً بسؤال الديمقراطية من منظور تراثي قديم، ولذلك عمل على تكريس القيم الاستبدادية السلطانية، عن وعي أو غيره، وذلك لأن ما دعاه بـ«توحيد السلطة المنفذة» هو الذي يبرر الدعوة إلى «المستبد العادل» باعتباره الحل الوسط بين الديمقراطية والاستبداد، في المنظور السلفي، وهذا ما كان يحيل على شقاء الوعي وتمزقه إزاء مشكلة الحكم، مشكلة الديمقراطية[1]. لكن، هل يمكن أن نلوم الفكر السلفي على فشله في استيعاب المرجعية الحداثية التي تؤسس للديمقراطية، وذلك مع العلم أن الفكر (الليبرالي) العربي ومعه الفكر (القومي/الاشتراكي) قد فشلا معاً في استيعاب هذه المرجعية، ومن ثم فشلا في تجسيد القيم الديمقراطية؟

يجيب الأستاذ الجابري، من منظور فكري عميق جداً، إن الكلام في الديمقراطية، كنظام للحكم، يفرض طرح قضية مصدر

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 84.

السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن النظام الأمثل للحكم، في التصور العربي-الإسلامي، هو النظام الذي يقيمه المستبد العادل ويتحقق من خلاله. ويستدرك الأستاذ الجابري: والحق أن رائد السلفية لم يكن يعبّر عن رغبته وحده حين كتب يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» بل كان يعبّر عن رأينا جميعا، نحن العرب، للحكم الأمثل[1].

إن الإشكال، إذن، يتجاوز المنظور السلفي، إنه إشكال يرتبط بنوعية الثقافة السياسية التي تم تأطيرها، منذ القديم، بقيم الاستبداد، وتمت إعادة إنتاج هذه القيم، خلال مرحلة النهضة العربية الحديثة، وذلك لأن المفكّر، بغض النظر عن توجهه الفكري، لا يستطيع الانفلات من الثقافة السياسية التي تؤطّره وتوجهه، وخصوصاً أن الديمقراطية، كما نفهمها الآن، غائبة تماماً عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، إنها لم تكن حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام، من متكلّمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلّفين في الآداب السلطانية[2].

إن الديمقراطية، من هذا المنظور، ليست آلية سياسية جامدة تقوم على أساس تصور تقني، إنها جزء من نظام شامل للقيم. لذلك يبدو، في تحليل الأستاذ الجابري، نزوع نحو المقاربة الإبستمولوجية التي تركز على الآليات المتحكمة في إنتاج المعرفة النظرية، ومن ثم

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 102.

(2) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 179.

الممارسة العملية، وهي آليات موحدة يتحكم فيها نظام موحد للقيم لم يتغير في مسيرته من الماضي نحو الحاضر، وهذا ما يؤثر على مستوى النظرية والممارسة سلباً ويطبع حياتنا السياسية بالجمود.

إن الأستاذ الجابري في انشغاله بهاجس نظام القيم في الماضي، وهو يقارب إشكالية الديمقراطية في الحاضر، لم يكن تراثياً، بالمعنى السلفي، بل كان منغمساً في هموم حاضره ومتطلعاً لآفاق مستقبلية أكثر تعددية وتحرراً، ولهذا نجد الأستاذ الجابري يقر، بشكل صريح، «كل كتاباتي عن الماضي هي من أجل الحاضر»[1]. ولعلّ هذا، هو ما جعل الأستاذ الجابري، في مقاربته لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، لا يصدر أحكاماً مطلقة، بل يقوده التحليل نحو التمييز، في التاريخ العربي الإسلامي، بين مرحلتين مختلفتين في علاقة بتجسيدهما لنظام القيم:

- مرحلة الأصول الأولى، التي تمتد من التاريخ العربي القديم مروراً بالمرحلة النبوية، وهنا يدعو الأستاذ الجابري إلى «تأصيل الأصول» بالعودة إلى النموذج الذي تمثله هذه المرحلة، والذي يتسم بقيم الديمقراطية التي تتجلى في بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية (وأمرهم شورى بينهم، أنتم أدرى بشؤون دنياكم. . .)[2].

- مرحلة الاختراق، التي تمّ تدشينها مع نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية، وخلال هذه المرحلة تمّ اختراق نظام القيم

(1) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 349.

(2) المرجع نفسه، ص 342.

العربي الإسلامي الأصيل من طرف النسق الاستبدادي الساساني، وقد حضرت الآداب السلطانية كمرجع مؤسس لهذا النظام الجديد.

ولعلّ وعي الأستاذ الجابري، بهذا الاختلاف بين المرحلتين، هو ما دفعه إلى التفكير/النضال من أجل ربط حاضر الأمة العربية بنظام القيم الأصيل، الذي يجسّد روح الديمقراطية، وذلك بعد تصفيته من أدران الاستبداد. «إن ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، من تنويه بالشورى والعدل وحثّ على العمل بهما، يمكن أن يجد اليوم آذاناً أخرى تجعل منهما، وبالتالي من الديمقراطية بمعناها المعاصر، قيمة القيم فتؤسس عليهما فقهاً سياسياً جديداً يجعل الشورى ملزمة، وينقل العدل من الآخرة إلى الدنيا، ويحرره من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع، ويقطع الصلة بين النظامين باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية، وأن المجتمع ميدان للحرية»[1].

إن الأستاذ الجابري، وهو يميز في نظام القيم العربي الإسلامي، بين مرحلة الأصول وبين مرحلة الاختراق، كان في الآن نفسه يميز بين نظام أصيل يرتبط بالمرحلة النبوية، حيث قيم المساواة والحرية والعدل، وبين نظام مختَرق (بفتح التاء) يرتبط بالمرحلة العباسية، في علاقة بمنظومة الآداب السلطانية التي تعتبر إعادة إنتاج للموروث الاستبدادي الساساني. لذلك، نجد الأستاذ الجابري لا يتعامل مع التراث العربي الإسلامي، من منظور موحد، وبالتالي لا نجده يصدر أحكام القيمة، سواء رفضاً مطلقاً لهذا التراث أو قبولاً

(1) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، سبق ذكره، ص 80.

مطلقاً، بل يعمل جاهداً على تجنب السقوط في الاحتكام إلى (البطانة الوجدانية) التي تجافي منطق التحليل العلمي الرصين.

من هذا المنظور، إذن، يمكن أن نستوعب جيداً كيف وقعت المقاربة السلفية في تناقض بيّن، فهي عندما تدّعي الأصالة في علاقتها بالمرجعية الدينية، لا تعي كونها تعيد إنتاج النسق الاستبدادي الساساني، الذي تسرب إلى الثقافة العربية.الإسلامية، وتمكّن من صناعة وتوجيه نظام القيم فيها. ولذلك، تكون الدعوة إلى المستبد العادل، وما يجسده من توحيد للسلطة المنفذة، أكثر ارتباطاً بنظام القيم الذي صاغته منظومة الآداب السلطانية أكثر من ارتباطها بنظام القيم الإسلامي الأصيل الذي تجسده المرحلة النبوية، هذه المرحلة التي جسّدت، بامتياز، قيم التعددية والاختلاف (ميثاق المدينة) وقيم حرية العقيدة (لكم دينكم ولي ديني) وقيم الشورى (انتقال الخلافة إلى أبي بكر الصديق وعمر باعتماد مبدأ الشورى)... وكل هذه القيم تتناقض، بالتمام، مع منظومة القيم التي كرستها الآداب السلطانية، والتي أعيد إنتاجها، فيما بعد، باعتبارها قيماً إسلامية أصيلة.

1-4-3- الخطاب الليبرالي.. من الحاكم بإرادة واحدة إلى استحالة تحقيق الديمقراطية

انفتحت الثقافة العربية، بشكل مبكر، على الفكرة الليبرالية، وذلك منذ مرحلة القرن التاسع عشر، حيث كانت الدعوة إلى التحديث، في علاقة بالمرجع الغربي، تشكل البوادر الأولى للنهضة العربية. وذلك، من منظور أن التحديث «يتعلق بالوجود الاجتماعي

وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والاقتصادي والقانوني والفكري. . . . كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي، من النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود، في صلتها بالأحداث المستجدة والظاهرة، في مستويات السياسة والاجتماع والاقتصاد»[1]. لكن، هل استطاعت الفكرة الليبرالية أن تؤسس للتحديث السياسي، في علاقة بمفهوم الديمقراطية، في العالم العربي؟ هل تمكنت الفكرة الليبرالية، في العالم العربي، أن تنفلت من منظومة القيم السلطانية التي أطّرت التنظير والممارسة السياسية لقرون؟

ينطلق الأستاذ الجابري من فكرة أن الاستبداد يتجاوز كونه ممارسة عملية إلى كونه آليات في التفكير تنتج ثقافة سياسية استبدادية. ولعلّ هذا، هو ما جعله لا ينخدع بالمقاربة الأيديولوجية، التي تربط الاستبداد بتيار فكري دون غيره، وذلك لأن المقاربة الإبستمولوجية تفضح هذا الوهم، باعتبار أن جميع التيارات الفكرية والسياسية، في الثقافة العربية، تنهل من المعين الفكري نفسه، ولذلك فإن التيار الليبرالي لا يختلف عن باقي التيارات الفكرية والسياسية الأخرى (السلفي والقومي/الاشتراكي) في مقاربته للمسالة السياسية. فهو رغم دفاعه عن الديمقراطية، كقيمة سياسية حديثة، لا يمتلك آليات حديثة، في التفكير، تنسجم مع قناعته (العاطفية).

ولعلّ هذا، هو ما يوقعه في تناقض مزدوج، فهو من جهة مقتنع

(1) سعيد بنسعيد العلوي، **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**، سلسلة الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، العدد 3، ص 15.

بالمنهجية الديمقراطية، كآلية سياسية حديثة، وهو من جهة أخرى غير قادر على بلورة هذه القناعة، سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الممارسة، وهذا ما يجعله، في الأخير، امتداداً للثقافة السياسية السائدة، أكثر مما يجعله جزءاً من التصور الليبرالي الحديث.

في مقاربته لمسألة الديمقراطية من منظور التيار الليبرالي، يتدرج الأستاذ الجابري من الليبرالي النهضوي، إلى داعية الليبرالية التقنوية، ويحيل هذا التدرج على وحدة في التصور، أكثر مما يحيل على اختلاف، في نموذج التفكير، فقد حضرت مسألة الديمقراطية، في علاقة بالتيار الليبرالي، باعتبارها جزءاً من نظام القيم السلطاني، وليس جزءاً من التصور السياسي الحديث، ما يعني أن التيار الليبرالي رغم ادّعائه للحداثة السياسية، فقد ظلّ امتداداً للتصور التراثي السلطاني، وما يفسر هذا التناقض هو أن التحديث اقتصر على مستوى شكل الخطاب، بينما ظلت الآليات المتحكمة في صياغة الخطاب امتداداً لنظام القيم السلطاني القديم.

- التيار الليبرالي النهضوي. . الحاكم بإرادة واحدة

لا يمكن مقاربة التيار الليبرالي، في بُعده النهضوي، من دون إثارة اسم كبير مثل رفاعة الطهطاوي الذي يعتبر، عن حق، من أوائل المثقفين العرب الذين بلوّروا وأسّسوا كتابة عربية معاصرة"[1].

---

(1) كمال عبد اللطيف، «التقدم والتمدن: عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي»، ضمن كتاب **في النهضة والتراكم**، ط 1، سلسلة المعرفة التاريخية، دار توبقال، 1986، ص 134.

لكن، هل يكفي التعامل مع الطهطاوي من خلال قناعاته الليبرالية التي عبّر عنها في مشروعه الفكري، أم إن الأمر يتجاوز، بكثير، هذا القناعات في بُعدها العاطفي؟ إن دراسة النصوص الفكرية تكشف عن شقاء الوعي إزاء الديمقراطية ومشكلة الحكم، هذا الشقاء الذي تجاوز التيار السلفي والقومي/الاشتراكي إلى التيار الليبرالي. لذلك، فإنه رغم النزوع الليبرالي الواضح في كتابات رفاعة الطهطاوي، فإن النسق الاستبدادي تسرب إلى منظومته الفكرية.

حينما يتحدث رفاعة الطهطاوي عن الملك (السلطان)، يؤكد إنه من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربّه فليس عليه من فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات، برفق ولين، لإخطاره بما عسى يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به.

ويستبدل الطهطاوي الرقابة الشعبية، على السلطة، برقابة ذاتية ذات طابع أخلاقي غير ملزم، "وأيضاً للإنسان في نفسه محكمة تجري الأحكام على صاحبها، وهي الذمة (الضمير) التي في النفس اللوامة أو المطمئنة، فهي قاضٍ لا يقبل الرشوة. فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لأمته وعاقبته نفسه لأن نور الحق يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله لا تطمئن نفسه إلى ذلك ولا يسكن قلبه إليه ولا يفرح به. وحتى حينما يحاول الطهطاوي الانفتاح على التجربة السياسية الحديثة، التي تقوم على أساس الرقابة الشعبية المقرونة بالمحاسبة، فهو لا يتجاوز أن يربطها بالمحاسبة المعنوية للرأي العمومي، وهي ما يجعل الملوك (يستحون) من اللوم العمومي.

وما يثير الاستغراب حقيقة، هو المرافعة التي يقدمها الطهطاوي لتبرير الاستبداد، باعتباره حكم الواحد «ومن مزايا ولاة الأمور أيضاً، أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيث إن إجراء المصالح العمومية، بهذه المثابة، ينتهي بالسرعة لكونه منوّطاً بإرادة واحدة، بخلاف إذا ما نيط بإرادات متعددة بين كثيرين فإنه يكون بطيئاً»[1].

ولعلّ رائد الليبرالية النهضوية، وهو ينظر إلى الديمقراطية، لا يعي أن هناك تسرباً للقيم الاستبدادية، ما يجعل تنظيره لا يتجاوز إعادة إنتاج لمنظومة الموروث السلطاني، التي يجسّدها شعار المستبد العادل. . . فالمطلوب هو الحاكم بـ«إرادة واحدة» وليس بـ«إرادات متعددة»، وهذا هو «المستبد». ولكن ضمير الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله وبضغط الرأي العام. . . كل ذلك سيجعل منه «المستبد العادل»[2].

إن ربط أسلوب الحكم بإرادة واحدة، كما نظر له الطهطاوي، ليس رأياً شخصياً يخصه وحده ولكنه، خلاف ذلك، يعتبر خاصية أساسية طبعت مجموعة من التجارب السياسية (الليبرالوية) في العالم العربي، سواء أكانت ملكية أم جمهورية. فقد تمّ تشويه المبادئ الليبرالية بهدف شرعنة نموذج الحكم بإرادة واحدة، ولذلك حضرت

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مطبعة الرغائب، القاهرة، 1912، ص 254-255.

(2) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 89.

التعددية الحزبية (الشكلية) للتغطية على غياب التعددية السياسية، كما حضرت الانتخابات بهدف تقسيم الولاية الواحدة إلى مراحل، للإيهام بوجود إرادة شعبية تتحكم في تجديد الثقة بالزعيم الأوحد، وكذلك تمّ تكريس فصل شكلي بين السلطات (التنفيذية والتشريعية والقضائية) على مستوى القاعدة، بينما تجتمع على مستوى القمة، حيث يجمع الحاكم بإرادة واحدة في يده جميع السلطات، تنفيذاً وتشريعاً وقضاء.

كما أن التبرير الذي صاغه الطهطاوي (سرعة إجراء المصالح العمومية) هو الذي تحكم في هذا النموذج السياسي (الليبرالوي)، حيث كان الخبراء يثقلون كاهل الشعوب العربية بالأرقام الجامدة، التي تؤكد على العلاقة الوطيدة بين التنمية والمعدل المرتفع للنمو، وبين نموذج الحكم بإرادة واحدة. وعادة ما كانت تجربة (تونس بن علي) تقدَّم كنموذج يجب أن يُحتذى في العالم العربي، وقد عملت المؤسسات الاقتصادية الدولية على تسويق هذا النموذج (الليبرالوي) في مصر، في عهد حسني مبارك، وكذلك في المغرب حين سيطرت المقاربة التكنوقراطية التي تعطي الأولوية للاقتصادي على السياسي، لكن تجربة دول الخليج كانت متميزة بكل المقاييس، حيث نجحت هذه المقاربة (الليبرالوية) في تأسيس الحكم بإرادة واحدة باعتباره نموذجاً عربياً في الحكم.

- داعية الليبرالية التقنوية أو الليبرالي الراديكالي.. استحالة تحقيق الديمقراطية

يمكن أن نفترض إن الفكرة الليبرالية، خلال عصر النهضة، لم

تكن قد نضجت، ولذلك فقد تمكن النسق الاستبدادي من اختراقها. لكن، مرحلة ما بعد النهضة تؤكد أن الأمر أكبر من ذلك، بكثير، إذ لم ينجح النسق الديمقراطي في اختراق الثقافة السياسية العربية، لأن منظومة القيم الاستبدادية تمتلك من المناعة ما يمكنها من مواجهة أي اختراق محتمل. لذلك، نجد الخطاب (الليبرالي) العربي المعاصر يعاني التمزق النهضوي نفسه، في مقاربته لمفهوم الديمقراطية وكأنه إعادة إنتاج لما سبق ليس إلا!

وعلى الرغم من دعوته إلى الديمقراطية، كآلية سياسية ليبرالية، فإن الليبرالي العربي ظلّ يعيد إنتاج آليات التفكير نفسها، وخصوصاً آلية (قياس الغائب على الشاهد). فهو لم يفكر في الديمقراطية من منظور تبيئتها، في علاقة بمنظومة القيم العربية الإسلامية، بل فكر في الديمقراطية، من منظور استنساخ تجربة الآخر (الغرب) للإجابة على أسئلة ذاتية راهنة. إنه كان يقيس واقعاً غائباً (الديمقراطية الغائبة في العالم العربي) على واقع شاهد (التجربة الديمقراطية في الغرب). ومن دون أن يدري، فإنه لم يكن يقارب الواقع العربي، بل كان منشغلاً بواقع الآخر الغربي.

إن أزمة التيار الليبرالي الراديكالي، في العالم العربي، تتجاوز أزمة سلفه النهضوي، وذلك لأنه اغترب في حاضر الآخر من دون أن يتمكن من تفكيك منظومة القيم التراثية، التي استمرت في التأثير على آليات التفكير، ومن ثم على مستوى الخطاب والممارسة. ولعلّ هذا الاغتراب، هو الذي سيؤثر سلباً على مستوى وعي الليبرالي العربي بواقعه، وهو وعي شقي يطبعه التناقض. فهو يقدّم نفسه مبشّراً بقيم الديمقراطية الليبرالية لكنه، في الآن نفسه، يوحي باغترابه عن

الواقع العربي الذي تتحكم فيه وتوجهه منظومة القيم الاستبدادية، من خلال التأثير الذي تمارسه على الثقافة السياسية.

إن النتيجة الحتمية لهذا الاغتراب المزدوج، لن تكون سوى فشلاً مضاعفاً في ترسيخ القيم الديمقراطية الحديثة، في الثقافة السياسية العربية، ولذلك نجد الليبرالي العربي يصل إلى قناعة، نهائية وتامة، باستحالة انتقال العالم العربي إلى الزمن الديمقراطي، «إن النظام الإقطاعي لا يمكن أن يهيئ للحكم الديمقراطي (. . .) إذ كيف نطالب الفلاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثري، وأخيراً في جهلهم التام بشؤون الشعب وأميتهم الكاملة في المعاني السياسية والاقتصادية، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحرية الخطابة؟»، ويجيب بالقطع: «إن هذا محال»[1].

هل الخلل، إذن، في الواقع العربي الذي لا يمتلك مقومات الانتقال إلى الزمن الديمقراطي؟ هل الخلل في طبيعة المقاربة، التي تقوم على أساس استيراد الحلول الجاهزة من ثقافة مغايرة؟ أم إن الخلل الحقيقي يوجد في آليات التفكير، التي ما زالت امتداداً لمنظومة القيم السلطانية القديمة، ما يعرقل أي محاولة للتفكير في استنبات الثقافة السياسية الحديثة؟

في علاقة بطبيعة المقاربة الإبستمولوجية، يؤكد الأستاذ

(1) سلامة موسى، **ما هي النهضة؟**، دار الجيل للطباعة، القاهرة، ص 120-124.

الجابري، أن الخلل الحقيقي يعتري الآليات المتحكمة في التفكير، ومن ثم المؤثرة في إنتاج الخطاب وتوجيه الممارسة العملية، «إنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج - سلف - فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج السلف أما الغائب فهو القضايا المستجدة»[1]. والسلف لا يرتبط دائماً بالمرجع التراثي القديم، بل يمكنه أن يرتبط كذلك بمرجع معاصر، لكنه ليس معاصراً في علاقته بالذات، بل في علاقته بالآخر، وهذا ما يحوله إلى سلف معاصر. وسواء تعلق الأمر بالسلف القديم أو بالسلف المعاصر، فإن الغائب الأكبر هو الواقع العربي الذي تتحكم فيه وتوجهه منظومة القيم السلطانية، الأمر الذي ينعكس على مستوى الثقافة السياسية، ومن ثم على مستوى الممارسة العملية، التي تبقى امتداداً للنموذج السياسي السلطاني.

1-5- بين الماضي والحاضر: وحدة التصور.. وحدة الممارسة

حينما انشغل الأستاذ الجابري بالنبش في بنية العقل العربي وتكوينه، على المستوى السياسي والأخلاقي، لم يكن رهانه بنيوياً يمتهن التفكير من أجل التفكير، ولكنه كان منشغلاً بهواجس الراهن العربي الذي ظلّ امتداداً للزمن القديم، لأنه لم ينجح في تحقيق

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، سبق ذكره، ص 20.

قطيعة إبستمولوجية تجعله يعيد بناء المورث القديم، من منظور متجدد وبآليات جديدة في التفكير، بل إنه حافظ على هذا المورروث وأعاد إنتاجه، من المنظور القديم نفسه وبآليات التفكير القديمة نفسها، وبالتالي فقد كان، بشكل لا واعٍ، يحافظ على النموذج السياسي والاقتصادي والاجتماعي القديم نفسه الذي تجسّده الدولة السلطانية، بما تمثله من استبداد سياسي وتخلف اجتماعي وركود اقتصادي ورجعية فكرية. . .

إن الأستاذ الجابري، وهو ينتقل بين الماضي والحاضر، بين التيارات الفكرية والسياسية، لم يكن همّه أيديولوجياً، لأنه مارس الفعل السياسي واقتنع أن التغيير لا تتحكم فيه الممارسة العملية فقط، بل كان همه إبستمولوجياً، في الأساس، ولذلك اقتنع بأن تغيير الواقع يجب أن يستند إلى خلفية نظرية صلبة تكون قادرة على تشريح الجسد العربي، بهدف الكشف عن الداء قبل تقديم وصفة الدواء. وما دام أن عملية التشريح أكدت على الطبيعة الجينية للداء، فإن الأستاذ الجابري اتجه في منحى العمل على إحداث تغييرات في الخريطة الجينية للثقافة العربية، من منظور أن الشفاء يجب أن يتجاوز المهدئات إلى استئصال الداء من الجذور لتحقيق سلامة النوع، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، على المدى المتوسط والبعيد. لقد كان الأستاذ الجابري، وهو يشرّح الجسد العربي، عالم بيولوجيا أكثر من كونه طبيباً جراحاً، لذلك لم يكن مهتماً بالعضو المريض، في ذاته، بل كان يتجاوز ذلك إلى البحث في بنية وتكوين هذا العضو، من منظور جينيالوجي يؤمن أن الداء يضرب بجذوره في زمن سحيق.

ولعلّ هذه المقاربة الإبستمولوجية، هي التي يجب أن توجه

النقاش السياسي، اليوم، في العالم العربي، لأن النقاش الأيديولوجي السائد لا يمكنه أن يجيب على الإشكالات الخطيرة التي عانى منها العقل السياسي العربي في ماضيه، وما زال يعاني منها في حاضره، وهي إشكالات لا تخص تياراً أيديولوجياً بعينه، لأنها ترتبط بآليات إنتاج الخطاب والممارسة، وهي آليات موحدة بين جميع التيارات الأيديولوجية في العالم العربي.

لذلك، يجب على الفاعلين السياسيين، كما على الفاعلين الثقافيين والاجتماعيين، أن يدخلوا في عملية نقد ذاتي لتصوراتهم التي تتحكم في توجيه الممارسة العملية، وهذا لن يتم سوى من خلال سيرورة تحديث منهجي متصلة الحلقات، وعندما نقول بالتحديث المنهجي، فإننا نقصد التخلص من آلية قياس الغائب على الشاهد التي تفقد الواقع العربي استقلاله التاريخي في مواجهة إشكالياته الراهنة، سواء في علاقته بالسلف القديم (النموذج التراثي) أو في علاقته بالسلف الحديث (النموذج الغربي).

1-5-1- الربيع الديمقراطي العربي.. هل من آفاق للانتقال نحو الديمقراطية؟

مرّ العالم العربي في تاريخه الحديث، بمرحلتين حاسمتين، ارتبطت **الأولى** برهان النهضة، وارتبطت **الثانية** برهان الثورة. لكن، المرحلتان معاً فشلتا في تحقيق الانتقال إلى المنهجية الديمقراطية، فإذا كان النهضويون، على الأقل، فتحوا نقاشاً فكرياً حول مسألة الديمقراطية، فإن الثوريين عملوا على وأد هذا النقاش، لأنه لا يخدم مصالحهم الفئوية الضيقة، وساعدهم على ذلك الواقع العربي الذي

لم ينجح في تحقيق القطيعة مع الزمن الاستبدادي القديم. لكن، هذا الفشل لم يحسم النقاش، بخصوص الديمقراطية، بل عمل على تأجيله، ومعه تمّ تأجيل مشروع حضاري بكامله.

مع نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين، الغربي والشرقي، ومع الاكتساح الشامل للنموذج الليبرالي، كان النموذج السياسي الثوري في العالم العربي يعيش أيامه الأخيرة، لأن الدعم السوفييتي لهذا النموذج سيتوقف، ومعه ستتوقف عجلة الدولة الديكتاتورية العربية (في لباسها القومي/الاشتراكي). وفي الآن نفسه كان النموذج (الليبرالوي) الشمولي، الذي تمّ توظيفه في الصراع الدائر بين المعسكرين، يكشف عن توجهه الحقيقي الذي لا يمتّ بصلة إلى القيم الليبرالية الحديثة، كل هذا كان يعلن، منذ البداية، عن حقبة سياسية جديدة، في العالم العربي، لا يمكن إقبارها، هذه المرة، لأن الزمن العولمي، بما يميزه من وحدة القرار السياسي العالمي وكذلك سلطته الإعلامية الفاضحة ونموذجه الحقوقي، كل هذا كان يشكل، لأول مرة في التاريخ العربي، ورقة ضغط، لا مثيل لها، على الأنظمة الاستبدادية العربية، وإذا كان النموذج العراقي قد دخل مبكراً ضمن سيرورة التغيير، فإن تعميم هذا النموذج كان ينتظر الفرصة الملائمة، وجاء الربيع الديمقراطي العربي ليكمل المهمة.

لكن هل سينجح الربيع الديمقراطي العربي في تحقيق قطيعة إبستمولوجية مع النسق الاستبدادي السلطاني؟ وهل سينجح المدّ الثوري في تغيير منحى الثقافة السياسية، في العالم العربي، نحو الاتجاه الديمقراطي؟

نتفق جميعاً، في العالم العربي، أن الرهان الذي يجب أن

يحققه الربيع الديمقراطي العربي، اليوم، هو القدرة على الانتقال من الزمن السياسي الاستبدادي، الذي نظر له فقهاء الآداب السلطانية ومارسه السلاطين لقرون، إلى الزمن السياسي الديمقراطي، الذي يعتبر ثمرة المفهوم الجديد للدولة والسلطة، في علاقة بالحداثة السياسية، وحينما نتحدث عن الربيع الديمقراطي العربي، فإننا نقصد تجربتين سياسيتين مختلفتين، على مستوى تجسيد النضال من أجل الديمقراطية:

• **التجربة السياسية الأولى**، قادت نضالاً ثورياً ناجحاً كانت ثمرته إسقاط أنظمة استبدادية فاسدة عمّرت لعقود في مواجهة الإرادة الشعبية، وفي المقابل قاد إلى الحكم أنظمة سياسية جديدة أسست شرعيتها السياسية، من خلال صناديق الاقتراع. لكن، لا يزال الغموض لحدّ الآن يلف هذه التجربة، وخصوصاً فيما يتعلق بإشكالية المنهجية الديمقراطية. هل هي فعلاً منهجية واضحة تقوم على أساس التعدد والاختلاف والإيمان بالتداول السلمي على السلطة بين مختلف المشاريع السياسية والرؤى الأيديولوجية؟ أم هي فقط جسد منخور بلا روح تحركه؟ باعتبار أن ما يهم منها، هو ما يرتبط بصناديق الاقتراع التي يمكنها أن تدشن، في أية لحظة، لعودة الزمن السياسي الاستبدادي بما يعنيه من دوران حول نفسه وعودة أبدية لنقطة البداية. وهذا، إن حدث فإنه ينذر، منذ الآن، بتحول الربيع إلى شتاء عاصف أو إلى خريف ذابل، ليبقى المجال مفتوحاً أمام الأجيال القادمة لقيادة ربيع جديد. وهكذا، يمكن أن نعيش على تداول الفصول إلى أن يتم ترسيخ الثقافة الديمقراطية القادرة، لوحدها، على تحقيق استدامة الربيع السياسي.

• **التجربة السياسية الثانية**، ما زالت لحدّ الآن تراوح مكانها، ونقصد الأنظمة الملكية، من المغرب إلى الأردن ودول الخليج، ونحن نعتبرها تجربة ثانية لأنها، لحدّ الآن، ما زالت عصية على الانقياد للقاح الربيع العربي، نظراً لتضافر عوامل شتى، يمكن أن نذكر منها الارتكاز على شرعية تاريخية/ دينية لم تكن الأنظمة الجمهورية تتوفر عليها رغم ما مارسته من استبداد ورغم ما تمتعت به من حكم مطلق. لكن هذا الوضع لا يمكنه أن يستمر لوقت أطول، إذا لم تسارع هذه الأنظمة إلى تدشين تجربتها الخاصة في تحقيق الانتقال نحو الديمقراطية، بما تعنيه من ربط السلطة بالإرادة الشعبية، وتحقيق التداول السلمي على السلطة، وفصل بين السلطات وتمكين للمؤسسات الحزبية. . .

إن التجربة الثورية التي نعيشها في العالم العربي، اليوم، ليست بجديدة علينا ولا بغريبة عنا، ولكنها تمتلك امتداداً تاريخياً يعود إلى مرحلة الخمسينيات من القرن العشرين، حيث عاش العالم العربي الاستقطاب نفسه بين تجربتين مختلفتين، نجحت **الأولى** في تحقيق الثورة والانتقال إلى نظام جمهوري، بينما نجحت التجربة **الثانية** في تحقيق الاستمرارية من منظور (الحل الثالث). لكن، وجدنا أنفسنا، في الأخير، نعود بخفيّ حنين، حيث استمر الاستبداد ومعه الفساد وفشلنا في رهان الديمقراطية والتنمية، وتساوت في ذلك الأنظمة الثورية مع الأنظمة الملكية (الناجية) من لهيب الثورة.

ولعلّ تخوفنا، اليوم، لنابع من هذا الرصيد التاريخي المتواضع جداً، في علاقة بالرهان الديمقراطي، فليس مستبعداً أن يتم إجهاض الجنين، في أية لحظة، إن لم ننجح في ترسيخ الثقافة الديمقراطية

التي تقطع مع الزمن السياسي الاستبدادي الدائري الذي لا يمكنه أن يتجاوز، في أحسن حالاته، نظرية المستبد العادل الذي يتحيّن الفرص للسيطرة على الحكم، مع التخطيط المسبق لمحاربة الرأي المعارض والقضاء عليه ليستتب الأمر له وحده.

إن الفعل السياسي مثل الماء والهواء يجب أن يتوفر للجميع، ولذلك لا حقّ لأية نخبة سياسية في السيطرة على مقاليد الحكم واحتكارها لنفسها، بل تعلمنا النظرية السياسية الحديثة أن التداول السلمي على السلطة، بين مختلف التيارات الأيديولوجية، هو القادر لوحده على نقلنا إلى الزمن السياسي الديمقراطي المتقدم والمتطور باستمرار، حيث يتراجع النضال الثوري كما تتراجع الانقلابات العسكرية والسياسية، ويتم تعويض ذلك كله بالنضال الديمقراطي الذي يقوم على التنافس الحر والشفاف، بين مختلف المشاريع السياسية والرؤى الأيديولوجية، وبعد ذلك تقول صناديق الاقتراع كلمتها، وتتوّج الأقدر والأصلح على قيادة عجلة التنمية والديمقراطية.

لكن، ما يجري الآن من أحداث، تهدد مسار الربيع العربي؛ هو ما يؤكد أن الرأسمال الثقافي والسياسي يجب أن يوظَّف توظيفاً ينسجم مع طبيعة الشعارات المرفوعة، وكذلك ينسجم مع طبيعة المعارك الدائرة، باعتبار أن الهدف هو بناء مجتمع ديمقراطي يقوم على أساس التعددية والاختلاف. لذلك، يبدو أن التفكير في المبادئ المؤسسة للعمل الميداني يبقى أمراً في غاية الأهمية، وذلك لأن الممارسة الغير مستندة إلى مبادئ فكرية وقيمية تبقى ممارسة عرجاء. على الأقل يمكن الإشارة إلى مبدأين أساسيين، يجب

استحضارهما كموجهين للفعل الثقافي والسياسي الهادف إلى ترسيخ روح الديمقراطية:

• من جهة؛ يجب ترسيخ روح الكتلة التاريخية بين جميع فئات الشعب/ الأمة بمختلف أديانها ومذاهبها وإثنياتها وأيديولوجياتها، وذلك بهدف خدمة الصالح العام من منظور أن الهدف المشترك هو تحقيق الديمقراطية والتنمية، والعمل عل تحصين السيادة الوطنية/ القومية.

• ومن جهة أخرى؛ يجب التزام مبدأ النقد المزدوج في علاقته بمختلف الأطراف السياسية والاجتماعية، بحيث يكون النقد بمثابة خدمة تسدى للمجتمع بعيداً عن أية نزعات ذاتية ضيقة تستند إلى الدين أو الطائفة أو العرق... وهذا ما يحوّل النقد من تصفية الحسابات، بين الأطراف المختلفة، إلى ممارسة تقويمية هدفها الأساس إنجاح المهمة لأن نجاحها يهم الجميع.

إن التزام هذين المبدأين من شأنه أن يؤسس لثقافة سياسية جديدة، قوامها الموضوعية في المقاربة والحكم، وكذلك التشبّع بروح الانتماء إلى الوطن والأمة، بمختلف التيارات الأيديولوجية والمشاريع السياسية، باعتبار أن الآلية الديمقراطية قادرة على الفرز بينها. ولعلّ غياب مثل هذه الثقافة عن ممارستنا السياسية هو الذي يسقطنا في عدم الاعتراف المتبادل، بحيث يسعى كل طرف إلى إلغاء الطرف الآخر باعتماد الضربة القاضية باعتباره يشكل تهديداً لوجوده، وهذا من ترسبات ثقافة الاستبداد التي لا تعترف إلا بالزعيم الأوحد، وتسعى إلى تصفية كل من يعارضه باعتباره عدواً لدوداً يجب القضاء عليه لأنه يهدد أمن الوطن والأمة!

إن روح الديمقراطية تفرض علينا، اليوم، دعم خيارات الشعوب العربية، وحينما نلح على الدعم فإننا لا نقصد منح التيار السياسي المتوّج شيكاً على بياض، لأن هذا يتعارض مع الممارسة الديمقراطية التي تمنح المعارضة حقّ الاعتراض والتقويم، وإلا فإن الأغلبية الانتخابية يمكن أن تتحول، في أي وقت، إلى دكتاتورية انتخابية. لكن في الآن نفسه، يجب على المعارضة أن تميز بين المصالح العليا للوطن/الأمة، التي لا تخضع للمزايدات السياسية، وبين الاختيارات الأيديولوجية التي من طبيعتها التعدد والاختلاف، ما يسمح بنقدها ومعارضتها.

وفي هذا الصدد، يبدو أن تجربة الربيع العربي تقدم الكثير من العِبَر، فقد كان التتويج الانتخابي للتيار الإسلامي مناسبة للكشف عن التناقضات التي تختبئ خلف الشعارات، وهي تناقضات لا تقتصر على طرف دون آخر، لأن جميع الأطراف هي ثمرة صناعة ثقافية وسياسية واحدة، سمتها الاستبداد والتفرد بالسلطة من طرف الحاكم، وفي المقابل التخطيط للانقلاب على السلطة وتغييرها بالقوة من طرف المعارضة. وهذه المنهجية لا تستقيم مع الآلية الديمقراطية التي قوامها التداول السلمي على السلطة، بحيث يغيب التفرد بالحكم وفي الآن نفسه يغيب التخطيط للانقلاب لأن الآلية الانتخابية توفر لجميع الأطراف حقوقاً سياسية وتفرض عليهم واجبات.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يؤكد أن النجاح في تغيير رأس النظام لا يعني أبداً تحقيق الانتقال إلى الزمن الديمقراطي لأن الأمر يتطلب عملاً فكرياً وسياسياً متواصلاً قد يدوم لعقود أو لقرون حتى! وذلك، لأن تغيير الثقافة السياسية السائدة يعتبر من أكبر التحديات

التي تواجه أي ثورة في العالم. فالثورة الفرنسية استمرت زمناً طويلاً حتى تتمكن من تغيير الثقافة السياسية، وذلك لأنها أوصلت إلى الحكم دكتاتوراً (نابليون بونابرت) لا يختلف في شيء عن ملوك القرون الوسطى، والشيء نفسه يمكن أن نقوله بخصوص الثورة البرتقالية (2004-2005) القريبة عهد بالربيع العربي، والتي فشلت نفسها في تغيير الثقافة السياسية السائدة ومن ثم وصلت إلى الانهيار.

إن تغيير الواقع السياسي، لا يمكنه أن ينجح عبر تغيير النظام السياسي، والذين يحلمون بهذا النوع من التغيير هم واهمون، بالتأكيد، وستصيبهم الخيبة. إن تغيير الواقع السياسي يستند، في الأساس، إلى تغيير الثقافة السياسية التي تسند هذا الواقع وتوجهه، وهذه المهمة ترتبط بعمل ثقافي طويل النفس، وليس بالخطب الأيديولوجية العصماء التي تنجح في توزيع الأفيون على الشعوب العربية، لكنها لن تنجح، بالتأكيد، في تغيير الواقع السياسي السائد. ولعلّ ما يجري من أحداث ليؤكد، بالملموس، أن المقاربة التي تركز على تغيير النظام السياسي من دون الانشغال بتغيير الثقافة السياسية هي مقاربة فاشلة ولا يمكنها أن تؤسس للثقافة الديمقراطية، لأنها تسقط في المطب السابق نفسه، حينما تُحوّل المنهجية الديمقراطية إلى مقاربة انتخابوية فجّة تسعى من ورائها إلى التأسيس لديكتاتورية الأغلبية ضدّ الأقلية، وهذا ما يتعارض، بالتمام، مع الثقافة الديمقراطية.

إن اعتبار صناديق الاقتراع معياراً لتتويج المشاريع السياسية والرؤى الأيديولوجية يجب أن يرتبط، في الحقيقة، بمسار طويل من النضال الديمقراطي يرسخ ثقافة سياسية جديدة، تقوم على أساس

الإيمان بالتداول السلمي على السلطة، الشيء الذي يعني أن صناديق الاقتراع ليست سلّماً يقود إلى كرسي الحكم ليفقد وظيفته بعد ذلك مباشرة، إن صناديق الاقتراع تعبير عن الإرادة الشعبية، ولذلك لا يمكنها أن تعبر سوى عن اتجاه الرأي العام السائد، الذي ينعكس على شكل أغلبية انتخابية مؤمنة بمنهجية التداول السلمي على السلطة. وفي غياب هذه الثقافة الديمقراطية، فإن صناديق الاقتراع تشكل خطراً على الدولة والمجتمع لأنها يمكنها في أية لحظة تاريخية أن تقود الحكم إلى من لا يؤمن بالتداول السلمي على السلطة بين مختلف الأطراف السياسية.

1-5-2- في الحاجة إلى درس الأستاذ الجابري

إن تغيير الممارسة السياسية الاستبدادية قبل أن تكون ثورة، على المدى القريب، هي إستراتيجية ثقافية، بعيدة المدى، تقوم على أساس تفكيك النسق الاستبدادي، فكرياً، بهدف إعادة بناء نسق ديمقراطي ينطلق من منظومة القيم نفسها التي يؤمن بها أبناء الأمة، ليس كما كان يتصورها الأجداد القدماء، ولكن كما يتصورها الأبناء في حاضرهم ومن منظور انشغالاتهم المعاصرة، كل ذلك يجب أن يسايره مجهود فكري رصين، يقوم على أساس تنقية منظومة القيم هذه مما علق بها من شوائب الاستبداد التي تسربت إلى الثقافة العربية الإسلامية إبان الغزو القيمي الفارسي، الذي كانت نتائجه جلية من خلال الآداب السلطانية. لكن، هذا الحذر من السقوط في نزعة سلفية قديمة يجب أن يسايره حذر مماثل من السقوط في نزعة سلفية (معاصرة) في علاقة بمنظومة القيم الغربية، وذلك لأن

الديمقراطية ليست بضاعة يتم استيرادها، بل هي، في الأساس، بناء قيمي متواصل الحلقات.

إن درس الأستاذ الجابري، اليوم، يفرض نفسه علينا بقوة، وذلك لأنه انشغل بالسؤال السياسي، في علاقة بالديمقراطية، ليس من منظور أيديولوجي يقوم على أساس الرفض المطلق أو الاندفاع المطلق، ولكن من منظور إبستمولوجي يقوم على أساس تفكيك آليات إنتاج الخطاب والممارسة، في علاقة بالثقافة العربية، سواء تعلق الأمر بالمتن التراثي القديم أو بالمتن الفكري والسياسي الحديث، وذلك من منظور أن منظومة القيم ليست جامدة ولا مستقرة، ولكنها تسافر عبر الزمن وتمارس تأثيرها عبر العصور.

ولعلّ هذه المقاربة الإبستمولوجية، هي التي يمكنها أن تنقلنا، اليوم، على وقع المدّ الثوري من مرحلة صراع الأيديولوجيات من أجل التتويج الانتخابي، إلى مرحلة التفكير الجدّي في صيغ جديدة لبناء ثقافة سياسية ديمقراطية تتلاءم مع الاندفاع الشعبي نحو المشاركة السياسية والحرية والكرامة. وذلك لأن هذه القيم لا تتحق، فقط، عبر المسيرات الشعبية والاعتصامات والشعارات. . . ولكنها في حاجة إلى ثقافة سياسية ديمقراطية تدعمها، وذلك من منظور أن الممارسة التي لا تستند إلى مرجعية فكرية هي، بالتأكيد، ممارسة عشوائية لا يمكن التنبؤ بعواقبها في النهاية.

2- الديمقراطية في العالم العربي من رهان نهضوي إلى مشروع لم يكتمل

2-1- الديمقراطية في العالم العربي كرهان نهضوي

يرجع الاهتمام بمسألة الديمقراطية والدولة الحديثة، في الفكر العربي، إلى مرحلة القرن التاسع عشر، من خلال الكتابات النهضوية العربية التي اهتمت بالموضوع، في علاقة بالمستجدات التي فرضتها التجربة السياسية الغربية الحديثة. فقد وعى المفكرون النهضويون - سلفيون وليبراليون - أن مكمن الداء يوجد في الممارسة السياسية التي رسخت قيم الاستبداد، وحكمت على الشعوب العربية بالتخلف والجهل، وهذا ما انعكس سلباً على الواقع العربي، وفتح المجال أمام القوى الإمبريالية لفرض الهيمنة على العالم العربي بمشرقه ومغربه.

هكذا آمن مفكرو النهضة العربية أن النضال الوطني ضدّ الاستعمار لا يجب أن ينفصل عن مهمة بناء وتحصين الذات، لأن مواجهة التحديات الخارجية تتطلب قوة وتماسكاً داخلياً، يجب أن يكون في مستوى التحديات المفروضة، وإلا اتخذت هذه المواجهة طابعاً فانتازياً غريباً لا يدخل المعارك إلا ليخسرها.

من هنا كان مشروع بناء الدولة العربية الحديثة، يسير جنباً إلى

جنب مع مشروع تحرير الوطن من الاستعمار، وإذا كان هدف التحرر والاستقلال قد تحقق، نسبياً، فإن مشروع الدولة الحديثة لا يزال يراوح مكانه، إلى حدود الآن، لأن التحقق النسبي للمشروع الأول غطى على المشروع الثاني بادّعاء التدرج في تحقيق الأهداف. طرح مفكرو النهضة العربية مسألة الديمقراطية والدولة الحديثة من خلال مستويين أساسيين:

● **أولاً**: من خلال محاربة الاستبداد، كفكر وكممارسة سياسية، وأبدى النهضويون في هذا المجال نضجاً كبيراً يتجاوز قدرات المرحلة، ولعلّ عودة خاطفة إلى كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، لتشي بالكثير من الاجتهاد الذي نفتقده الآن. فقد وجه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه سهام نقده إلى دعاة الخلافة من فقهاء البلاط، وجادلهم بالنصّ الديني الواضح ليثبت لهم أن الخلافة شأن مدني لا دخل للدين فيه، وهو في ذلك يقول: «والحقّ أن الدين الإسلامي بريء من الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة»[1]. وهو في نقده لنموذج الخلافة،

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 103.

يسعى إلى محاربة كل أشكال الاستبداد التي يتم تبريرها باسم الدين، وفي الآن ذاته فهو يفتح الباب واسعاً أمام نظام الدولة المدنية الحديثة التي تقوم على المنهجية الديمقراطية وسلطة المؤسسات.

• **ثانياً**: من خلال الانخراط المباشر في الدعوة إلى ترسيخ قيم الديمقراطية والدولة الحديثة، وذلك من خلال التبشير بنموذج الدولة الأوروبية التي اخترقت الوعي السياسي النهضوي، ونجد ذلك واضحاً في كتابات رفاعة الطهطاوي، والصفار وخير الدين التونسي ومحمد بن الحسن الحجوي، وغيرهم كثير من النهضويين. والجامع بين هؤلاء هو معايشتهم للتجربة السياسية الأوروبية، إما بشكل مباشر (الطهطاوي)، أو بشكل غير مباشر (محمد بن الحسن الحجوي). لكن في كِلا الحالتين، وصل التأثر مداه وأعلن عن نفسه بوضوح في كتابات هؤلاء النهضويين، الذين كانوا على وعي كبير بمسألة الديمقراطية والدولة الحديثة في نجاح طموحات النهضة العربية.

لكن مسألة الديمقراطية والدولة الحديثة، من المنظورين معاً، لم تحقق المبتغى والمطلوب الذي يمكنه أن يمهد الطريق أمام ترسيخ قيم الديمقراطية، باعتبارها الأساس المتين لأية ممارسة سياسية حديثة. ويرجع هذا الفشل إلى ثلاثة عوامل أساسية:

• **أولاً**: إن صلة هذا الجيل النهضوي بالفكر الليبرالي الحديث، كانت لا تزال تخطو خطوها الأول، ولم تترسخ الرسوخ الكامل الذي بإمكانه أن ينجب لحظة فكرية-سياسية لاحقة، مع لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، أو محمد بن الحسن الوزاني.

• **ثانياً**: إن النهضويون عاشوا في فترة لم يكن النظام

الديمقراطي الغربي نفسه قد شهد نضوجه الكامل، بحيث يصير نظاماً عمومياً للتمثيل والمشاركة.

• **ثالثاً**: إن الإصلاحية العربية كانت مدعوة إلى إيجاد صلات قرابة بين هذه المنظومة الديمقراطية الحديثة، وبين المنظومة السياسية الشرعية[1].

وكنتيجة مباشرة لتوافر هذه العوامل المعرقلة، ولعجز المرحلة على استيعاب الفكرة الإصلاحية، بطموحاتها السياسية الكبيرة، تحقق الانتقال إلى ترسيخ نموذج الدولة الشمولية، إما من خلال الاستفادة من التراث السياسي القديم (بنية الشيخ والمريد)[2]، أو من خلال الانفتاح على النموذج الشمولي الاشتراكي الذي يقوم على نظام الحزب الواحد.

وفي كِلا الحالتين، خسرت الدولة العربية الحديثة رهان تحقيق الديمقراطية، وترسيخ أسس دولة المؤسسات. وكنتيجة مباشرة لهذا الفشل، كان إجهاض حلم الدولة العربية الحديثة يؤسس لإجهاض حلم الأمة العربية القوية، التي تقوم على أساس دول الديمقراطية والمؤسسات.

لقد تمّ استبدال الديمقراطية، التي هي أساس الدولة الحديثة، بالثورة التي اتخذت، في الأغلب، طابعاً يسارياً يعتبر أن الديمقراطية ترف فكري وسياسي، وهي ألعوبة الغرب للسيطرة على العالم العربي، ولذلك فهي ليست بهذه الأهمية التي تجعلنا نلهث

---

(1) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 168.

(2) انظر: عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد**، سلسلة المعرفة الاجتماعية، 2003.

خلفها! لكن الحقيقة التي كانت ثاوية خلف هذا التحليل، هي أن غياب الديمقراطية يفتح المجال أمام (الثوار) لجني ثمار ثورتهم، لوقت أطول، في غياب التداول السلمي على السلطة الذي يمكنه، وحده، أن يضخ دماء جديدة في شرايين الدولة ويجنبها خطر التصلب.

وهكذا استمر شعار الثورة بديلاً للديمقراطية، حتى أصبحت هذه الثورة تأكل أبناءها مهددة استقرار الكثير من الدول العربية التي أصبحت مهددة، في كل يوم، إما بالبلقنة وإما بالانفصال إلى دويلات/ قبائل غير قابلة للحياة.

إن ما أصبح يتضح يوماً بعد الآخر، هو أن فشلنا في ترسيخ القيم السياسية الحديثة، من ديمقراطية وحرية وتعددية. . . هذا الفشل أصبح يهددنا بمصير مجهول، على المدى القريب، بل المتوسط والبعيد، وذلك لأن إستراتيجية الاستعمار الجديد تقوم على أساس استغلال هذه الثغرات لفرض الوصاية علينا باسم القانون الدولي.

ولعلّ ما جرى في العراق، وما جرى في السودان، وما يجري في سوريا، ليؤكد بما لا يدع مجالاً للشكّ بأن تحقيق استقرار ونهضة عالمنا العربي تمر، بالضرورة، عبر إصلاحات سياسية حقيقية وجوهرية تفتح المجال أمام التعددية الحزبية الحقيقية، وتسمح لجميع الأعراق والمذاهب والتيارات بالمشاركة الفاعلة في صناعة القرار السياسي، بشكل ديمقراطي واضح وشفاف، ومن شأن هذه الإصلاحات السياسية، أن تحدّ من القلاقل الداخلية التي تفتح المجال أمام التدخلات الأجنبية، التي تفرض خيارات تخدم، في الأخير، أجندتها الخاصة.

إذا كنا على وعي تام بالمسؤولية التي نتحملها، شعوباً وأنظمة سياسية ونخباً فكرية، فإن مسؤوليتنا مزدوجة، إذن، بقدر ما تخص ضرورة الوعي بالمخططات الاستعمارية الجديدة التي تستهدفنا، تخص كذلك ضرورة الوعي بما يعيشه راهننا العربي من أشكال التردي السياسي الناتج عن غياب دولة المؤسسات، القادرة لوحدها على إخراجنا من الورطة التي تتسع كل يوم أكثر. وذلك لأن الديمقراطية تقوم على أساس التداول السلمي على السلطة، والفصل بين السلطات، وتمتع المواطنين بحقوق مدنية كاملة في حكم أنفسهم بأنفسهم، عبر ممثّليهم المنتخبين بشفافية ومصداقية.

إن النضال الحقيقي في العالم العربي، اليوم، يجب ألا يفصل بين تحديات الداخل والخارج، لأنهما معاً على الخطورة نفسها، فبقدر مسؤوليتنا في تحصين سيادتنا الوطنية، تكون مسؤوليتنا أكبر في دعم وترسيخ هذه السيادة عبر النضال المستميت في سبيل بناء الدولة الحديثة، وترسيخ الديمقراطية الحقيقية.

2-2- عوائق الانتقال الديمقراطي في العالم العربي بين إرث الماضي وتحديات الحاضر

تعيش التجربة السياسية، في العالم العربي، حالة غريبة من الاحتقان الذي أصبح يهدد، في كل لحظة، بتفجير الأوضاع من المحيط إلى الخليج. ويمكن تفسير هذا الوضع بغياب شامل وكلي لنموذج الدولة الحديثة التي تقوم على أساس الديمقراطية وسلطة المؤسسات.

فرغم ما قد يبدو من حضور شكلي لهذه الدولة، فإن جوهر

التجربة السياسية الحديثة غائب، بالتمام، فليس هناك تداول سلمي وديمقراطي على السلطة، وليس هناك فصل واضح بين السلطات، ناهيك عن غياب جميع أشكال حرية التعبير، أما الأحزاب السياسية - إن وجدت - فهي هياكل فارغة وجثث هامدة لا حياة فيها، لا يتحرك منها إلا الحزب الحاكم الذي يحتكر السلطة، لعقود، عبر تزوير الانتخابات وإخضاع الإرادة الشعبية. إن التجربة السياسية، في العالم العربي، ورغم طابعها الحداثوي المزور فهي لا تخرج عن الإطارات التالية:

- تجربة سياسية عتيقة: تستثمر في الدين من خلال شرعنة سلطتها دينياً، في مقابل الشرعية الشعبية التي تميز النظام السياسي الحديث. وهذه التجربة تستعير معظم بواعث التعبير عن نفسها من الماضي البعيد، من التاريخ الأموي والعباسي الذي تحولت فيه الخلافة إلى ملك استعار، بدوره، معظم بواعث التعبير من المستبد الآسيوي، بحسب تعبير الأستاذ عبد الله العروي، أو من أبيه أردشير (الملك الساساني) بحسب توصيف الأستاذ محمد عابد الجابري، في بحثه عن مبدأ الطاعة الذي جعل من الدين طاعة رجل، والذي جعل من الطاعة، عبر تمجيدها، فضيلة الفضائل.

- تجربة سياسية (ليبرالوية): وإذا كانت التجربة الأولى تعد استمراراً لنموذج الاستبداد الأسيوي، فإن العالم العربي عرف، بعد حصوله على الاستقلال، تجربة سياسية جديدة قامت على أساس استغلال القيم السياسية الحديثة بهدف ترسيخ نموذج سياسي قائم على الاستبداد. فقد حضرت الليبرالية، ليس باعتبارها ديمقراطية، وليس باعتبارها تعددية حزبية حقيقية وانتخابات نزيهة وحرية تعبير

وفصل بين السلطات. . . ولكنها حضرت، على العكس من ذلك تماماً، كآليات سياسية تمكّن الحاكم العربي المستبد من ترسيخ سلطته، عبر فسح المجال لتعددية سياسية شكلية تشرعن سلطته الحزبية.

- تجربة سياسية (يساروية): إذا كانت بعض الأقطار العربية، بعد حصولها على الاستقلال، انحازت إلى الخيار الليبرالي كذريعة لترسيخ قيم الاستبداد، فإن أقطاراً أخرى انحازت إلى الخيار الاشتراكي ليس عن سابق تفكير وتدبير، ولكن لأن هذا الخيار الأيديولوجي يساير قيم الاستبداد السائدة في العالم العربي، فهو يقوم على أساس الحزب الواحد، ويقوم على أساس ديكتاتورية الطبقة الحاكمة، ويقوم على أساس الزعيم الأوحد، وكلها قيم سياسية وجدت البيئة الملائمة في العالم العربي كي تترعرع وتنضج صانعة أنظمة سياسية ديكتاتورية تعلن بالصريح والمباشر، أن الديمقراطية آلية استعمارية لتفكيك الدول، وأن التعددية الحزبية مدخل لخلق الصراعات داخل المجتمع، وأن حرية التعبير تخلق الفوضى، وأن الفصل بين السلطات يهدد استقرار واستمرارية الدولة!

إن التجربة السياسية، في العالم العربي، لا تخرج عن هذا الإطار ذي الإبعاد الثلاثة، وسواء تعلق الأمر باستمرارية النموذج السياسي العتيق، أو تعلق الأمر باستغلال القيم السياسية الحديثة، فإن النتيجة كانت دائماً غياباً مضاعفاً لنموذج الدولة الحديثة، بما تجسده من ممارسة ديمقراطية وفكر ليبرالي، وهذا واقع لا يمكن لأحد أن ينكره، سواء في المغرب العربي أو مشرقه، لأن رائحة الاستبداد أصبحت تزكم أنوف الخارج قبل الداخل، وهذا ما أصبح

يهدد بانفجار الأوضاع، في كل لحظة وحين، إن لم يتم تدارك الأمر، في أقرب وقت، عبر الانكباب الجدّي على التأسيس لنموذج الدولة الحديثة، التي تربط وجودها بالشرعية الشعبية الممارسة عبر تعددية حزبية حقيقية وانتخابات نزيهة وفصل بين السلطات، باعتبارها آليات سياسية تبلور ممارسة ديمقراطية حقيقية.

إن العصر الحديث يؤسس لقطيعة تامة مع النموذج السياسي الاستبدادي القديم، ونحن في العالم العربي لن نشكل الاستثناء أبداً، لأن العولمة بوسائل اتصالها الحديثة والمتطورة، وبقراراتها السياسية التي أصبحت تتوحد يوماً بعد يوم، وبحركية مجتمعها المدني الذي أصبح يشكل سلطة موازية. إن العولمة، بخصائصها هذه، أصبحت تشكل تحدياً غير مسبوق على كل الأنظمة السياسية التي لا تساير ركب الديمقراطية والحداثة في العالم.

فقد قدمت البشرية تضحيات جسيمة للوصول إلى وضع سياسي يضمن حريتها وكرامتها، حيث قام الغرب بحركة هائلة شملت المجتمع والفكر والاقتصاد والسياسة، وذلك للوصول إلى حالة يمكن القول عنها: إنه تمّ القطع والفصل مع أزمنة العصور الوسطى، وما حصل معه «القطع» في مجال السلطة وممارسة الحكم، هو النظام السياسي-الثقافي الذي كان يقضي بأن السلطة:

- مقدسة، فهي شأن ديني سماوي لذلك لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وكفى، بل إنه عرش الإله ذاته.
- أبوية، إذ الملوك يحلّون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري.
- مطلقة، فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يقوم به.

وأما الحالة الجديدة، التي انتهى إليها صراع شامل قوي وحاد معاً، فهو التقرير،عكس ما تقدم، أن السلطة شأن بشري محض، فلا علاقة لها بقدسي ولا بمقدس، وإنما هي ترتيب يقره البشر فيما بينهم وفقاً لإرادتهم، ويلتزمون بما قرروه بما هم عقلاء، وبالتالي فالعلاقة التي تقوم بينهم إنما هي علاقة بين راشدين عقلاء، وليس ما يربط الحاكم بالمحكوم من جنس ما يقوم بين الأب وابنه وإنما الجميع مواطنون[1].

يتساءل الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، على لسان بعض علماء الاجتماع السياسي في كتابه **الإسلام والديمقراطية**: لماذا كانت الدولة، في العالم العربي، ضعيفة في أساسها، فهي تفتقد الشرعية السياسية الضرورية لاستمرارها، ولا تمتلك حماية فعلية من المجتمع فالعلاقة بينها وبينه علاقة قهر من جهة، وصراع غير متكافئ من جهة أخرى، ولكنها تستمر في الوجود مع ذلك أو (هي تتمتع على الأقل بمظهر الاستقرار)؟ يجيب الأستاذ بنسعيد العلوي، من خلال استحضار محاولتين فكريتين، يسعى من خلالهما إلى تفسير هذا الوضع الغريب الذي تعيشه الدولة العربية:

- **المحاولة الأولى**، هي للباحث الأمريكي ويليام زارتمان (William Zartman)، الذي يرى أن السّر في استمرار الدولة، في العالم العربي، في الوجود، إنما يكمن في طبيعة «المعارضة»

---

(1) سعيد بنسعيد العلوي، **الإسلام والديمقراطية**، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 26، منشورات رمسيس، تشرين الأول/أكتوبر - تشرين الثاني/نوفمبر 2002، ص 52-53.

الموجودة في هذه المنطقة من العالم. فإذا كان النظام السياسي، في المفهوم الغربي، يستقيم وجوده، ويتم تماسكه بفضل الجهود المتزنة التي يبذلها الممارسون للسلطة من أجل البقاء فيها، ويبذلها الموجودون خارجها من أجل الدخول فيها (وهو ما يدعى في المعتاد تناوباً أو تداولاً على السلطة)، فإن الملاحظ، في العالم العربي، أن التناوب الديمقراطي ليس من صفات السياسة العربية، ذلك أن الصفة السائدة للحكومة، في العقد ونصف العقد من السنين الأخيرة من السبعينيات والثمانينيات، هي وجود جماعة سياسية-اجتماعية واحدة وعدم وجود مجال للتناوب، فالمعارضة لا تُشتَت، ولا تُصّفى، ولا تُشرَك في الحكم، إنها تُستخدَم. وهي تنحو إلى القبول بهذا الاستخدام لسبب ما، هو توقعها أن تجد نفسها في السلطة، في المرة القادمة، سواء عن طريق الانتخاب أو غيره.

وأما تفسير هذا الأمر عند زارتمان، فهو يقوم على وجود نوع من العلاقة القائمة بين السلطة والمعارضة، يطلق عليها نعت «التكميلية»، حيث يستمر الاستقرار في الأنظمة العربية من جهة، وترسم المعارضة لنفسها نوعاً من الخطوط تقف عندها ولا تتخطاها أبداً من جهة أخرى. ويستخلص زارتمان، في الأخير، إن «الحكومة والمعارضة معاً لهما مصالح يتابعانها داخل النظام السياسي، وهذه التكميلية في المتابعة من شأنها أن ترسخ الدولة إذ كل واحد منها يخدم مصالح الآخر في أدائه لدوره»[1].

(1) ويليام زارتمان، **المعارضة كدعامة للدولة**، نقلاً عن سعيد بنسعيد العلوي في المرجع السابق، ص 69.

- **المحاولة الثانية**، هي للباحث الأمريكي جون ووتربيري (John Waterbury)، الذي يحاول تفسير الطبيعة الاستثنائية للمنطقة العربية، فهو يعتبر أن الشرق الأوسط، أو على الأخص الشرق الأوسط-العربي، إنما هو منطقة استثنائية في مقاومتها التحرك نحو الليبرالية السياسية، واحترام حقوق الإنسان، والممارسة الديمقراطية التقليدية.

ويلاحظ ووتربيري إنه في حال «الشرق الأوسط» ما أن يشي بالخروج عن المسيرة التاريخية الاعتيادية التي تفسر منشأ التحول الديمقراطي في بلد من البلدان، والتي تقضي بأن «ارتفاع مستويات التعليم وعمليات التحضير وارتفاع مستوى الشريحة الاجتماعية ذات الدخل المتوسط، يؤدي إلى ظهور طبقة وسطى ذات اطلاع ولها مصلحة في كيفية إدارة الأمور السياسية، وتحس إحساساً عالياً بالمواطنة، مع الإصرار على جعل الموظفين العموميين مسؤولين عن أعمالهم». ويستطرد الباحث الأمريكي، فقد حدث تغيير في الشرق الأوسط نتج عنه تصاعد في هذه المؤشرات كلها، لكن دون أن تنتج عنه «مرابح ديمقراطية».

أما الصفات الفريدة من نوعها، على حدّ تعبيره، التي تسد الطريق بوجه التحول نحو الديمقراطية، فهي تعود إلى سببين كبيرين، **أولهما**، وجود نسبة كبيرة من الطبقات الوسطى تعتمد اعتماداً مباشراً على الدولة، أو تستخدم من قبلها، **ثانيهما** يرجع إلى طبيعة مثقفي الشرق الأوسط، وهؤلاء هم من نواح متعددة مثقفو الدولة. ويعقّب ووتربيري بالقول: إن اتفاق مصالح الانتلجنسيا والدولة تتجاوز

موضوع المكافآت والاستخدام والإجازات المهنية، فتشمل شعوراً قوياً بالهوية والأهداف المشتركة[1].

سواء مع محاولة وليام زارتمان أو مع محاولة جون ووتربيري، فإن التجربة السياسية، في العالم العربي، تعاني أزمة بنيوية متأصّلة تعود إلى طبيعة البنية الفكرية، والاجتماعية، والسياسية السائدة في المجتمع، والتي تشكل بيئة ملائمة لترعرع القيم السياسية الاستبدادية باعتبارها قيماً ينتجها المجتمع، وتمارسها عليه بعض فئاته التي تمتلك وسائل العنف المادي والرمزي.

2-3- الإرادة الشعبية بديلاً عن المعارضة السياسية المُستخدَمة

كنتيجة مباشرة للانفتاح المعاق الذي تعيشه المجتمعات العربية، على قيم السوق والاستهلاك، نتج وضع اجتماعي يشجّع على الانتهازية والوصولية باعتبارها الطريق الآمن نحو (التبرجز) الموهوم الذي لا يقوم على أي أساس واضح ومنطقي، ما عدا الاستثمار في اقتصاد الريع غير المنتج، أو الاستثمار في صناعة منتوج الاستبداد السياسي وتسويقه باعتباره منتوجاً عالي الجودة، لا يمكن للمجتمعات العربية أن تعيش وتستمر من دون إنتاجه واستهلاكه!

في ظلّ هذا الوضع الاجتماعي المأزوم، بدأت تطفو على السطح فطريات سياسية، لا تمتلك أي رؤية أو مشروع سياسي،

---

(1) جون ووتربيري، **إمكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط**، نقلاً عن سعيد بنسعيد العلوي في المرجع السابق، ص 71.

تقدِّم نفسها، في البداية، بديلاً عن النظام السياسي القائم (معارضة) بهدف الحصول على شرعية شعبية، وبعد ذلك تنتقل إلى المرحلة اللاحقة، حيث تشرع في استثمار هذه الشرعية الموهومة، ليس في خدمة المجتمع عبر البحث عن بديل سياسي ديمقراطي يخدمه، ولكن هذا الاستثمار يكون في خدمة النظام السياسي السائد عبر الدخول معه في علاقات مشبوهة مقابل الحصول على ريع سياسي أو اقتصادي.

وبحصولها على مبتغاها من هذا الريع - موضوع الصراع - تنتهي القصة، وتنتقل المعارضة من مطالب التغيير نحو وضع ديمقراطي يسمح بالتداول السلمي على السلطة، إلى وضعية «الاستخدام» بتعبير زارتمان، فهي لا تُشرَك في الحكم ولا تُبعَد عنه، إنها تُستخدَم لشرعنة السلطة السياسية القائمة، لإيهام الداخل والخارج أن الدولة تعيش وضعاً ديمقراطياً جيداً.

إن ويليام زارتمان حينما يحمّل المعارضة السياسية، السائدة في العالم العربي، مسؤولية استمرار الوضعية السياسية القائمة على الاستبداد والقهر، فهو لا يجانب الحقيقة، بل يضع أصبعه على مكمن الجرح، وذلك لأن جميع الأنظمة الاستبدادية السائدة في العالم العربي تستمد شرعيتها السياسية من المعارضة المُستخدَمة (بفتح الدال) التي تبيع شرعية ديمقراطية موهومة لهذه الأنظمة، كتعويض عن فقدان الشرعية الشعبية الذي تعاني منه. ولذلك، فإنه في الوقت الذي تأمن فيه هذه الأنظمة الاستبدادية على موقعها، اعتماداً على تقارير استخباراتية مغلوطة تفسر الاستقرار بإخضاع المعارضة واستخدامها، في هذا الوقت، بالذات، تخرج الإرادة

الشعبية من قمقمها متحدية النظام والمعارضة وسط ذهول كِلا المكونين الذين ألفا نعمة الاستقرار في ظلّ تبادل الخدمات بينهما.

إن هذه الوضعية هي التي لم يأبه لها ويليام زارتمان، كما لم تأبه لها الأنظمة والمعارضة، وفي الآن نفسه لم تأبه لها الدول الغربية الداعمة لهاته الأنظمة، بدون شروط، خدمة لمصالحها الخاصة، إلى أن يفاجئها المارد الشعبي الذي يخرج من قمقمه، ويفاجئ الجميع برمي هذه الأنظمة في مزابل التاريخ. ولذلك، فقد قرأنا وسمعنا كثيراً لـ/من منظّرين وفاعلين سياسيين غربيين وعرب، أن الشعوب العربية تتميز بالسلبية والخنوع، فقد تمكن منها «براديغم الطاعة» بتعبير الطاهر لبيب[1]، وأن اللعبة السياسية تدور بين الأنظمة الحاكمة والمعارضة، وبما أن العلاقة الجامعة بين المكونين علاقة مصالح، فإنه لا خوف على استقرار الدول العربية، وبالتالي لا خوف على المصالح الغربية في هذه الدول.

لكن النموذجين (التونسي والمصري) أكدا بالملموس والواضح، أن هذه النظرية تتميز بقسط كبير من التهافت، لأن التغيير الذي عجزت عن تحقيقه المعارضة السياسية المستخدَمة (بفتح الدال) تنجح في تحقيقه، أخيراً، الإرادة الشعبية التي لا تدين بأي تأطّير أو تنظير لهذه المعارضة التي أصدرت، لعقود، الكثير من الجعجعة لكن بلا ثمار ديمقراطية.

---

(1) الطاهر لبيب، «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي»، ضمن **أعمال ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 339.

إن الثورتين الشعبيتين (التونسية والمصرية) تدشنان لعهد جديد في العالم العربي، ليس فقط من حيث النتائج السياسية المتحققة، ولكن كذلك من حيث تغيير المنطق السياسي الذي ساد، لعقود، في العالم العربي، وهو منطق يربط أي تغيير سياسي محتمل بفعالية المعارضة السائدة، وبما أن هذه المعارضة تدخل في علاقة استخدامية مع الأنظمة الحاكمة، فإن التغيير يظل صعباً إن لم يكن مستحيلاً!

إن المرحلة الجديدة، التي يعيشها العالم العربي، تعبّر عن قوة خارقة في قلب التوازنات السياسية السائدة، في أقل وقت وبأقل كلفة، وهي بذلك (المرحلة) تؤسس لنظرية سياسية جديدة لا تربط التغيير بفاعلين سياسيين محددين، بل تربطه بالإرادة الشعبية الغير خاضعة لأية قيادة، لأن القيادة تصنعها ساحة الميدان حيث يحضر التغيير السياسي كممارسة وليس فقط كتنظير. هل يمكن الحديث، إذن، عن عهد سياسي جديد، في العالم العربي، قوامه الإرادة الشعبية كبديل للمعارضة المُستخدَمة؟

إن الواقع السياسي الجديد، يفتح المجال أمام النخب السياسية لتدشين تغيير سلمي تفادياً لأي تغيير ثوري يمكنه أن يهدد الدولة، بجميع مكوناتها، لكن التغيير السلمي يتطلب إرادة وعزيمة صلبة من الأنظمة الحاكمة، التي يجب عليها أن تقبل، بكل روح رياضية، المتغيرات الجديدة التي تعرفها المجتمعات العربية، وألا تقنع بما توفره لها المعارضة السياسية المُستخدَمة، من شرعية مزورة لا يمكنها أن تتحدى الشرعية الشعبية التي تعتبر أساس كل ممارسة سياسية ديمقراطية.

استثمرت المعارضة السياسية المُستخدَمة في العالم العربي، لوقت طويل، في تسويق الأوهام سواء في علاقتها بالأنظمة الحاكمة، أو في علاقتها بالإرادة الشعبية، لكنها لم تحقق الاستقرار والمشروعية للأنظمة الحاكمة، وكذلك لم تحقق الديمقراطية والحرية للفئات الشعبية، الشيء الذي حولها إلى عائق كبير في وجه أي تحول ديمقراطي محتمل في العالم العربي. فهي، من خلال علاقتها المشبوهة مع الأنظمة الحاكمة، تمضي للفئات الشعبية، الداعمة لها، شيكاً بدون رصيد، وفي الآن ذاته تبيع الأوهام لهذه الأنظمة حينما تقدِّم نفسها كبديل عن الإرادة الشعبية التي بإمكانها، لوحدها، أن تمنح الشرعية السياسية لأي نظام حاكم.

إن استمرارية الأنظمة السياسية الاستبدادية، في العالم العربي، في تناقض تام مع التحول الذي يعرفه العالم نحو الديمقراطية، يجد تفسيره، حسب ويليام زارتمان، في ذلك التكامل الحاصل بين الأنظمة الاستبدادية الحاكمة والمعارضة المُستخدَمة، وهو تكامل تحكمه المصالح المشتركة بينهما، لكن على حساب الدولة والشعب.

ويمكننا أن نستحضر الكثير من التجارب الديمقراطية، في العالم العربي، التي كانت قريبة التحقق نتيجة النضال الكبير الذي بذلته الشعوب العربية في بحثها عن الحرية والديمقراطية، لكن هذه التجارب كانت تجهض، في آخر لحظة، كنتيجة مباشرة لدخول المعارضة المُستخدَمة على الخط، للقيام بوظيفة مزدوجة تجاه الشعب وتجاه النظام الحاكم.

وفي قيامها بهذه الوظيفة، فهي تحقق مصالحها الخاصة عبر الخروج من الهامش إلى المركز، وفي الآن نفسه فهي تضخ روحاً

جديدة في شرايين النظام الاستبدادي الحاكم، من دون تجديده أو تغييره، لكن الضريبة باهظة الثمن يؤديها الشعب من حريته ومن مواطنته التي يتم الإجهاز عليها لتحقيق التكامل بين الطرفين خدمة لمصالحهما المشتركة.

إن البديل الذي أصبح متاحاً أمام الشعوب العربية، للخروج من الاستبداد السياسي، لم يعد مرتبطاً الآن - بعد ثورتيّ تونس ومصر - بمشاريع المعارضة السياسية، سواء أكانت في الداخل أم في الخارج، لأنها مشاريع لا تخدم سوى مصالح أصحابها وهي، في الأخير، تُعتبر امتداداً مباشراً لمشاريع الأنظمة الحاكمة في إخضاع الشعوب العربية والسيطرة عليها باستخدام مختلف أنواع العنف المادي والرمزي.

لكن، البديل يظل مرتبطاً بالإرادة الشعبية التي تصنع رموزها وقياداتها في ساحة الميدان، والشعب، بمختلف فئاته، لا يمكن أن يجتمع سوى من أجل مصلحة وطنه التي يمكنها، وحدها، أن توحد أقصى اليسار مع أقصى اليمين ليس ضدّ أحد بعينه، ولكن ضد جميع أشكال الفساد والاستبداد والقمع... التي تهدد استقرار الأنظمة الحاكمة، أكثر مما تهدد استقرار ونهضة الشعوب. ولعلّ هذا التحول الذي يعيشه العالم العربي، عبر انتقال فعل التغيير من المعارضة السياسية إلى الفئات الشعبية، من شأنه على المدى المتوسط والبعيد أن يحل إشكالية الشرعية، التي تعاني الأنظمة السياسية في العالم العربي من فقدانها.

وذلك لأن أي تغيير محتمل، تقوده جميع الفئات الشعبية بمختلف انتماءاتها الأيديولوجية والمذهبية والعرقية... ستكون له،

بالضرورة، نتائج سياسية ستنعكس إيجابياً على الدولة، شعباً ونظاماً سياسياً، فالشعب سيستفيد من الحرية والديمقراطية، والنظام السياسي سيمتلك شرعية شعبية حقيقية، ليست من جنس تلك الشرعية الوهمية التي تمنحها له المعارضة المُستخدَمة خدمة لمصالحها الخاصة.

إن جميع حركات التغيير الشعبية، التي حدثت في العالم عبر التاريخ البشري، تقدِّم لنا هذه الدروس البليغة، حيث تكون النتائج دائماً إيجابية في صالح الشعب، وكذلك في صالح الأنظمة السياسية الحاكمة، حيث يقتسم الطرفان معاً غنائم (المعركة) لأن هذا النوع من المعارك السياسية لا يكون، بالتأكيد، بين أعداء ألداء، ولكنه يجري بين مواطنين حريصين جميعاً على مصلحة ونهضة وطنهم.

لكن ما يجب الحذر منه في مثل هذه التحركات الشعبية، هو أن تخرج عن المسار الشعبي المخصص لها، في اتجاه تيارات معارضة تسعى إلى استثمارها للزيادة في ريعها السياسي والاقتصادي، أو في اتجاه قوى خارجية تسعى إلى استثمارها لفرض أجندتها الخاصة. وفي كِلا الحالتين، فإن الخاسر الأكبر هو الدولة نفسها التي تخسر الكثير من طاقتها من دون تحقيق أية نتائج ملموسة، سواء عبر الانتقال نحو الديمقراطية والحرية، أو عبر تحقيق الأمن والاستقرار.

2-4- الإرادة الشعبية بديلاً عن انتلجنسيا الدولة

إذا كانت جميع تجارب التحول نحو الديمقراطية، في العالم، ترتبط بارتفاع مستويات التعليم وعمليات التحضير وارتفاع مستوى الشريحة الاجتماعية، ذات الدخل المتوسط، ما يؤدي إلى ظهور طبقة وسطى، ذات اطلاع ولها مصلحة في كيفية إدارة الأمور السياسية،

وتحس إحساساً عالياً بالمواطنة، فإن العالم العربي قد عرف تصاعداً كبيراً في هذه المؤشرات - وخصوصاً في الدول البترولية - لكن من دون أن يحقق ذلك أي تصاعد في مؤشرات الممارسة الديمقراطية. ولعلّ هذا هو ما يحيّر جميع الباحثين السياسيين والمفكرين، لأنه وضع شاذ لا يستجيب للنظريات السياسية التي تسعى إلى تفسير أوضاع الانتقال نحو الديمقراطية، عبر العالم، حيث ساهمت الطبقة الوسطى المتعلمة، بنسبة كبيرة، في تسريع عملية الانتقال هذه، وذلك لما تتميز به من وضع اقتصادي مستقر، ووضع اجتماعي فاعل، ووعي سياسي عميق، وكلها خصائص من شأنها أن تساعد المجتمع والدولة على التحول نحو الديمقراطية.

لكننا هنا، يمكن أن نتساءل هل تشكلت في العالم العربي نخبة مثقفة (انتلجنسيا) نتيجة توافر هذه المؤشرات الاقتصادية - بدرجة أولى - أم إن هذه المؤشرات الاقتصادية لم توازيها نقلة في العقليات السائدة، وهي عقليات ما زالت تدين بنسبة كبيرة إلى المنظومة الثقافية والسياسية القديمة، حيث تحاط أسرار الاستبداد بهالة مرعبة ومقدسة، ويلعب الإيمان في ذلك دور المصاحب بل الحامل للواء السيد؟[1]

هل يمكن الحديث، في العالم العربي، عن انتلجنسيا قادرة على تفكيك البنيتين الثقافية والسياسية المسؤولتين معاً عن ترسيخ قيم الاستبداد، مثلما فعلت الانتلجنسيا الروسية إبان القرن التاسع عشر

(1) محمد الناجي، **العبد والرعية: العبودية والسلطة والدين في العالم العربي**، سبق ذكره، ص 9.

في مواجهتها للنظام القيصري الروسي؟ أم إن النخبة المثقفة العربية لا تعدو أن تكون حامية عرين الآداب السلطانية؟ إن ما يمكن تسميته بـ(الانتلجنسيا) في العالم العربي لا يتجاوز، في معظمه، أن يكون نخبة في خدمة البنية الثقافية والسياسية والاجتماعية السائدة، إنها نخبة تحت الطلب تبيع خدماتها الرمزية للدولة مقابل ريع سياسي أو اقتصادي، إن وظيفتها لا تتجاوز إعادة إنتاج (Reproduction) أيديولوجية الدولة، حسب تعبير بيير بورديو (Pierre Bourdieu).

وإذا كانت المعارضة السياسية العربية، في علاقتها بالأنظمة السياسية، تقوم بوظيفة تعويض الشرعية الشعبية المفقودة، وبالتالي تساهم في تكريس قيم الاستبداد، فإن (الانتلجنسيا) العربية تقوم بالوظيفة نفسها، لكن من منطلقاتها الخاصة، حيث تعمل على استثمار رأسمالها الثقافي لإضفاء الشرعية على الأنظمة الاستبدادية السائدة.

وفي هذا الصدد يرى الأستاذ عبد الله العروي إن أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية (في المغرب) على غرار كتاب **الفخري في الآداب السلطانية** بمنزلة تنظير لممارسات «التدبير السلطاني»، ويلاحظ الأستاذ العروي أن هذه الأدبيات، على الرغم من كل مستجدات القرن التاسع عشر، وما حفل به من قضايا وأسئلة، «لا تعمل إلا على اجترار أمثلة واستشهادات من هنا وهناك بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملة لما سبق أن قاله وأعاد قوله الأدب السلطاني»[1].

(1) Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Le Centre Culturel Arabe, Casablanca-Beyrouth, 1993, p. 222.

ولعلّ ما قاله الأستاذ العروي عن نخبة القرن التاسع عشر، هو ما يمكن أن نقوله اليوم عن النخبة العربية المعاصرة، والتي لا تعدو أن تكون صناعة في غاية الإتقان للنظام الاجتماعي والثقافي والسياسي السائد، وهو نظام يشكل امتداداً طبيعياً للنظام القديم لأن الحداثة، التي بإمكانها اختراق هذه البنيات القديمة واستبدالها ببنيات حديثة، ظلت حداثة شكلية مشوهة لم تستطع بعد النفاذ إلى عمق المجتمع والدولة والفكر.

ولذلك، فإن منطق الآداب السلطانية ما زال هو المتحكم في صناعة (الانتلجنسيا) العربية، وهذا ما يشجع على استمرارية الدولة المملوكية الاستبدادية كما تعبّر عنها الدولة العربية القائمة، التي تفتقد لفكر ومؤسسات الدولة الحديثة، سواء تعلق الأمر بترسيخ قيم الديمقراطية، من فصل بين السلطات وتداول سلمي على السلطة، وحرية الرأي والتعبير، أو تعلق الأمر ببناء مؤسسات الدولة الحديثة، برلماناً وحكومة وقضاء وإعلاماً حراً، بِناء يستجيب للمنطق السياسي الحديث، وليس بِناء مؤسسات (جثث) بلا روح ولا حراك تعلن ببناياتها الفخمة الشاهقة عن صورة الدولة الحديثة، بينما تخفي داخلها نموذجاً سياسياً مملوكياً يقوده فقهاء الآداب السلطانية.

إن جون ووتربيري، حينما يفسر فشل تجربة الانتقال الديمقراطي في العالم العربي بناء على فشل المجتمع في تشكيل انتلجنسيا مستقلة عن الدولة، فإنما يقرر أمراً واقعاً نعرفه ونعايشه جميعاً في عالمنا العربي، حيث سيادة الريع السياسي والاقتصادي الذي يشجع على الاتكالية والوصولية والانتهازية داخل المجتمع،

والنخبة الثقافية، بدورها، لا تنجو من هذا الواقع، بل على العكس من ذلك، فهي تكرسه.

لكن، هل يمكن، اعتماداً على تحليل ووتربيري لتجربة الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، أن نستخلص إن هذا الانتقال من الاستحالة بمكان، في ظلّ ما هو سائد من تواطؤ بين النخبة المثقفة والأنظمة الحاكمة، وهو تواطؤ يخدم مصالح الطرفين ولا أحد منهما مستعد للتضحية بمصالحه الخاصة؟ ينقلنا هذا التساؤل مباشرة للحديث عن التحول الذي يعرّفه مفهوم «المثقف» وهو تحول يمنح للنخبة الثقافية دوراً هامشياً في التغيير، وذلك ناتج عن التحول الذي أصبح يعرّفه مفهوم الثقافة، بالدلالة العلمية، التي اتّسع مجالها، ولم تعد حكراً على فئة بعينها. إن الثقافة في ظلّ العولمة واتساع دور وسائل الإعلام، وحركية المجتمع المدني، أصبحت ملكاً مشاعاً ليست موضوع تلقين ولا موضوع احتكار، إن كل الناس، عبر العالم، بإمكانهم استثمار ما توفره الشبكة العنكبوتية، وما توفره وسائل الإعلام المختلف، من إمكانيات هائلة للاطّلاع على مجالات ثقافية واسعة لا يمكن أن توفرها المكتبات التقليدية، كما لا يمكن أن يوفرها التعليم التقليدي القائم على أساس التلقين والشحن.

إن المثقف الذي امتلك، لوقت طويل، رأسمالاً رمزياً جعله مؤهلاً لتأسيس سلطة موازية، لا تقل قيمة عن السلطة السياسية، يجد نفسه الآن يفتقد هذه السلطة في ضوء التحولات التي فرضتها العولمة، ولذلك فإن مكانته الاعتبارية لم تعد تؤهله لبناء الشرعية السياسية للنظام السياسي الذي طالما باعه خدمات رمزية مقابل الحصول على مكاسب مادية.

تحدث المفكر الفرنسي ميشيل فوكو (Michel Foucault) كثيراً عن هذه الوضعية الجديدة التي يعيشها المثقف، عبر العالم، وهو ينتقل من وضعية المثقف الشمولي/العضوي/ الملتزم «المشتق من رجل القانون المرموق، ويجد تعبيره الأكبر في الكاتب حامل الدلالات والقيم»، إلى مثقف خصوصي «مشتق من صورة أخرى ترتبط بالعالم الخبير»[1]. إن الانتقال من المثقف الشمولي، المشتق من رجل القانون، إلى المثقف الخصوصي، المشتق من العالم الخبير، يجعل المثقف الجديد يفتقد تلك الشحنة السياسية التي رافقته، لوقت طويل، كسِمة مميزة له تجعله يحضر دائماً في موازاة السلطة السياسية إما عبر معارضتها وإما عبر خدمتها. وبفقدانه لهذه الشحنة السياسية، فإنه افتقد، في الوقت ذاته، تلك المكانة الرمزية التي استثمرها طويلاً في تقديم خدمات رمزية للسلطة السياسية، قد تصل إلى مستوى إضفاء الشرعية عليها للحصول على ريع سياسي أو اقتصادي، ضمن سيرورة مرسومة تقوم على أساس تبادل المصالح المشتركة.

فلما سُئِل ميشيل فوكو عن دور المثقف في عالم اليوم، كان جوابه إن «المثقف الذي يقال عنه أنه من اليسار، تناول الكلمة لمدة طويلة، ورأى أنه يعترف له بحقّ الكلام، ومن حيث هو سيد الحقيقة والعدالة كان الكل يستمع إليه، أو كان يزعم إنه مسموع إليه، كممثل لما هو شمولي (. . .) وأعتقد أن تلك الفكرة منقولة عن الماركسية،

(1) ميشيل فوكو، حوار أجراه معه (م. فوينتانا) ونشر في مجلة القوس (*L'Arc*)، العدد 70، 1977.

ومن ماركسية باهتة، فكما أن طبقة البروليتاريا، بفعل ضرورة وضعها التاريخي، طبقة حاملة لما هو شمولي، فإن المثقف، باختياره النظري والأخلاقي والسياسي، يريد أن يكون هو حامل هذه الصورة الشمولية، لكن في صورتها الواعية والكاملة». ويؤكد فوكو، في الأخير، قبل سنوات من الآن، لم يعد يطلب من المثقف أن يلعب هذا الدور، لقد نشأ نمط جديد، من العلاقة، بين النظرية والممارسة[1].

إن هذا الواقع الجديد، الذي بدأت تفرضه العولمة، يفرض على النظام السياسي البحث عن بديل للمثقف الشمولي الذي طالما قدّم نفسه كمصدر للشرعية السياسية، سواء كمثقف معارض أو كمثقف رسمي، وهذا البديل لا يوجد في المعارضة السياسية، طبعاً، لأنها امتداد غير مباشر للنظام السياسي تجمعهما معاً مصالح مشتركة، لا يمكنهما التفريط فيها في سبيل تحقيق التحول نحو الديمقراطية.

إن البديل الآمن الذي بدأ يفرض نفسه الآن، هو الإرادة الشعبية التي تعتبر مصدر أي ممارسة ديمقراطية ناجحة، وذلك لأن الشعب، وحده، هو القادر على منح الشرعية لأي نظام سياسي أو نزعها عنه، لكن هذه الشرعية لا بدّ أن تمر عبر قنوات سياسية واضحة تقوم على أساس حرية الرأي والتعبير، والمشاركة السياسية الواسعة، والانتخابات النزيهة. ولا يمكن لهذه القنوات أن تكون صالحة إلا إذا التزمت فصلاً واضحاً بين السلطات، وتداولاً سلمياً على السلطة.

(1) ميشيل فوكو، حوار أجراه معه (م. فوينتانا)، سبق ذكره.

ولعلّ هذا البديل، وحده، هو القادر على حماية دولنا ومجتمعاتنا العربية من الانهيار الشامل الذي ينتظرها، لأن التحول نحو الديمقراطية أصبح، اليوم، رهاناً حتمياً إن لم تسعَ الأنظمة السياسية، في شراكة مع شعوبها، إلى تحقيقه فإن الحتمية التاريخية قادرة على تحقيقه، لكن عبر عمليات جراحية غير محسوبة العواقب. ولذلك، لا بدّ أن نمتلك الجرأة الكافية لإحداث تحول حقيقي نحو الديمقراطية، لحماية دولنا من أي انحراف نحو الفوضى (الخلاقة) التي تعتبر المدخل الرئيسي نحو التدخل الخارجي في شؤوننا السياسية.

2-5- في نقد مسلّمة استحالة الانتقال الديمقراطي في العالم العربي

إن جون ووتربيري مثله في ذلك مثل مواطنه ويليام زارتمان حينما يربطان صعوبة - استحالة بالأحرى - الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، بالتواطؤ الحاصل بين الدولة من جهة، والمعارضة السياسية والنخبة المثقفة من جهة أخرى، فإنهما معاً لا ينظران سوى إلى وجه واحد للعملة، بينما يظل الوجه الآخر غامضاً، ما يجعل التحليل، في الأخير، قاصراً عن الوصول إلى الحقيقة. ولذلك، فإننا نجد الباحثين معاً يؤكدان، بوثوقية مطلقة، أن العالم العربي عاجز تمام العجز عن الانتقال إلى الديمقراطية، وكأنهما يطمئنان الغرب على مصالحه الإستراتيجية التي لا خوف عليها من أي تحول محتمل، ولذلك ما على الغرب سوى دعم الأنظمة الاستبدادية السائدة القادرة، لوحدها، على حماية هذه المصالح!

إن الأمر يتجاوز التحليل العلمي الموضوعي، وذلك على شاكلة معظم الكتابات الأنجلوساكسونية (الأمريكية خصوصاً) التي يتداخل فيها البُعد الفكري بالبُعد الإستراتيجي، في تناولها للقضايا والأحداث عبر العالم، فالمحلل والمنظّر السياسي توجهه دائماً روح البراغماتية، وهو يفكر فيما ستربحه القوى الغربية العظمى من أي تحول أو استمرارية في الأوضاع السياسية عبر العالم.

وإذا كانت منطقة الشرق الأوسط تشكل محور الصراع الدولي على الطاقة، فإننا يمكن أن نفهم جيداً لماذا يطمئن هؤلاء صناع القرار السياسي الغربيين من أن الوضع السياسي، في العالم العربي، جثة هامدة بلا حراك، لأن الدولة الاستبدادية الحامية لمصالح الغرب الإستراتيجية محصنة كامل التحصين، فهي نجحت في تدجين المعارضة السياسية، كما نجحت في تدجين النخبة الثقافية، وذلك عبر نسج علاقات مصالح متبادلة يستفيد منها الطرفان، ولذلك فإنه لا أحد منهما مستعد للتضحية بمصالحه الخاصة في سبيل التحول نحو الديمقراطية.

إن الاستبداد والحرمان من الديمقراطية، حسب تحليل ووتربيري وزارتمان، قدر عربي وما على الشعوب العربية سوى أن تتعايش مع قدرها، خدمة للمصالح الإستراتيجية الغربية التي تحميها الأنظمة الاستبدادية الحاكمة. فهل يمكن بعد هذا أن نطمئن إلى الدعوات الغربية - الأمريكية خصوصاً - التي تزعم أنها تعمل على نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط؟ وهل يمكن أن نطمئن إلى دعوات التغيير من الخارج، التي تعتمد لفرض الهيمنة والسيطرة عبر فرض أجندة استعمارية، تقودها معارضة مأجورة تسعى إلى تحقيق

المصالح الاستعمارية للغرب، وحماية مصالحها أكثر ما تسعى إلى تحقيق الانتقال الديمقراطي في بلدانها؟

إن ما لم يأبه له جون ووتربيري، كما لم يأبه له ويليام زارتمان، هو أن الشعوب العربية قادرة، لوحدها، على تغيير أوضاعها من دون أي توجيه أو قيادة خارجية أو داخلية، ودخول المعارضة السياسية والنخبة المثقفة العربية في علاقة تواطؤ مع الأنظمة الحاكمة لا يعني تماماً أن هذه الأنظمة في مأمن من التغيير، وذلك لأن الإرادة الشعبية، التي بدأت تتشكل في العالم العربي في ضوء ما تفرضه العولمة وتقنيات الاتصال وموجات المجتمع المدني، هي أقوى بكثير من أي تأثير يمكن أن تشكله المعارضة السياسية أو النخبة المثقفة التي تظل عوامل تقليدية في أي تغيير محتمل.

الفصل الثالث

الربيع العربي
بين تحديات الداخل وتحديات الخارج

- الإسلام السياسي صوت الربيع العربي.. هل تنجح الخصوصية الحضارية في توطين الحداثة
- النزعات العرقية في خدمة الأجندة الفرانكفونية-الصهيونية
- الربيع العربي وتحدي الوسيط الإمبريالي

1- الإسلام السياسي صوت الربيع العربي.. هل تنجح الخصوصية الحضارية في توطين التحديث؟

- تصدير من وحي الأحداث

فرض الربيع العربي، الذي ما زالت أحداثه جارية، معادلة سياسية جديدة، لم يكن أكبر المنظّرين والمحللين بقادرين على افتراضها حتى، وخصوصاً أولئك الذين أقاموا إستراتيجيات كاملة على أساس محاولة استئصال كل المظاهر الإسلامية من الحياة الفكرية والسياسية العربية، باعتماد نظريات فكرية وسياسية لم تتجاوز، في الفضاء العربي-الإسلامي، حيّز الشعارات الجوفاء.

وتقوم هذه المعادلة على أساس فكري وسياسي جديد/ قديم تحكمت فيه، إلى أبعد الحدود، حركات الإسلام السياسي التي ظهرت، خلال المرحلة السابقة، كردّ فعل على صعود أنظمة سياسية تسلطية وصلت إلى السلطة - في غالبيتها - عبر انقلابات عسكرية، وحاولت استغلال قيم الفكر السياسي الحديث (الديمقراطية، العلمانية. . .) لتبرير تحكمها في السلطة بطرق غير مشروعة.

ضمن هذا السياق التاريخي، ظهرت حركات الإسلام السياسي على الساحة السياسية العربية حاملة لمشروع فكري وسياسي استمد مشروعيته، في البداية، من مناهضته للواقع السياسي والفكري الذي

فرضته الأنظمة السياسية الحاكمة، إما في علاقة بالأجندة الغربية التي خلفها الاستعمار قريب العهد بالانسحاب، وإما في علاقة بالانتماء القومي الذي تحول إلى مشروع سياسي بطابع علمانوي أو يساروي كان يسعى إلى فصل العروبة عن الإسلام، وانتزاع الشعوب العربية من امتدادها الحضاري العميق.

وإذا كانت حركات الإسلام السياسي قد جاءت كردّ فعل على وضع سياسي مأزوم، فإنها جاءت، في الآن نفسه، للمساهمة في تحقيق استمرارية المشروع النهضوي العربي، الذي استمد رؤيته الفكرية والسياسية من تجذّره في التربة الإسلامية، سواء تعلق الأمر بالتيار السلفي أو بالتيار الليبرالي، وذلك رغم الهفوات الكبيرة التي سقطت فيها حركات الإسلام السياسي وهي تحاول استلهام النموذج النهضوي فكرياً وسياسياً.

وكنتيجة لتضافر مجموع هذه العوامل، يمكن أن نتحدث، على إيقاع المدّ الثوري العربي، عن اكتساح شامل لحركات الإسلام السياسي للمجال. البداية تتأسس في تونس التي كانت سبّاقة لإطلاق الثورة العربية ضدّ التسلط والاستبداد، وجميع المؤشرات تؤكد أن النموذج التونسي هو الذي سيتكرر في مصر وفي ليبيا ومستقبلاً في سوريا، وتستمد حركات الإسلام السياسي قوتها، اليوم، من معطيين أساسيين:

• **المعطى الأول**، يرتبط بفعاليتها النضالية التي ترجمتها عبر الحضور الجماهيري الكبير في (ساحات التغيير/التحرير)، وهي بذلك تستفيد من تاريخها الطويل في مواجهة الأنظمة الاستبدادية الحاكمة، وتسعى إلى استثمار اللحظة الثورية للمساهمة في إسقاط

هذه الأنظمة، ليفسح أمامها المجال لتجسيد مشروعها السياسي على أرض الواقع.

• **المعطى الثاني**، يرتبط بنجاح النموذج الإسلامي التركي في التوفيق بين الخصوصية الإسلامية، وبين الحداثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولذلك فإن حركات الإسلام السياسي، في العالم العربي، تقدِّم نفسها كبديل محتمل للمعادلات السياسية السائدة، والتي فشلت، على امتداد عقود من الزمن، في تشييد نموذج تنموي/ حداثي عادل تستفيد منه الدولة ويستفيد منه المجتمع.

سواء فيما يخص **المعطى الأول**، أو فيما يخص **المعطى الثاني**، فإن الربيع العربي قد يكون نجح - بامتياز - في قلب المعادلات السياسية التي كانت سائدة، لعهد قريب، والتي كان الرهان عليها كبيراً من طرف صناع القرار الغربيين، باعتبارها المعادلات الملائمة لخدمة أجندتهم في المنطقة العربية، اقتصادياً وسياسياً. لكن رياح الثورة العربية، يبدو أنها تجري بما لا تشتهيه سفن قوى الاستعمار الجديد لأنها ستحمل إلى السلطة فاعلين سياسيين جدد طالما حاربهم الغرب، باعتبارهم يشكلون خطراً على مصالحه الاقتصادية والسياسية، وذلك ضمن إستراتيجية متكاملة الأبعاد تقوم على ادّعاء (محاربة الإرهاب)!

1-1- الخصوصية الحضارية في مواجهة التحديث الكولونيالي المعاق.. الإسلام السياسي صوت الجنوب

يحيل الجزء الثاني من العنوان، بداية، على دراسة للباحث السياسي الفرنسي فرانسوا بورغا، والتي تحمل عنوان:

(*L'islamisme au Maghreb: La voix du sud*)[1]، والتي حملت في ترجمتها العربية عنوان: **الإسلام السياسي صوت الجنوب**[2] وهي دراسة - يؤكد المفكر نصر حامد أبو زيد في تقديمه للترجمة العربية - رغم أنها تركز على التجربة الإسلامية في المغرب العربي، فإن هذه التجربة تتمتع بخصائص متشابهة في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي[3].

وتعتبر هذه الدراسة التي صدرت عن دار (Karthala) للنشر سنة 1988 وتوالت طبعاتها وترجماتها المتعددة، فيما بعد، أول دراسة غربية حول ظاهرة الإسلام السياسي، في العالم العربي، تتمتع بدرجة من الموضوعية قد لا تكون متاحة بالقدر نفسه من الوضوح للباحث العربي المسلم، سواء كان هذا الأخير متعاطفاً مع الظاهرة أم كان معارضاً لها.

وتكمن أهمية الكتاب - حسب نصر حامد أبي زيد - في تعامله مع الظاهرة الإسلامية، باعتبارها محصلة طبيعية ناشئة عن مناهضة الاستعمار **أولاً**، ومتطورة عن فشل الخطاب النهضوي القومي **ثانياً**. ولذلك فإن هذا التحليل يعطي للظاهرة عمقها الطبيعي في بنية الخطاب العربي من جهة، وفي آليات المقاومة الاجتماعية والسياسية من جهة ثانية[4].

---

(1) François Burgat, *L'islamisme au Maghreb: La voix du sud*, Editions Karthala, Paris, 1988.

(2) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره.

(3) المرجع نفسه، ص 7.

(4) المرجع نفسه، ص 7.

وضمن هذا السياق التاريخي، الذي تنتمي إليه حركات الإسلام السياسي، فإن فرانسوا بورغا ينتهي في كتابه إلى نتيجة في غاية الأهمية تدحض، عبر التحليل المنهجي، الأطروحة التي تروّجها بعض حركات الإسلام السياسي عن نفسها، ويروّجها عنها بعض المحللين والمراقبين والخصوم الأيديولوجيين بتوظيف مختلِف، هذه الأطروحة التي تخلط بين الإسلام كدين، وبين حركات الإسلام السياسي كحركات سياسية.

إن الإسلام التاريخي المدوّن في النصوص المقدسة، حسب فرانسوا بورغا، ليس وحده المولِّد لظاهرة الإسلام السياسي، بل إن الظاهرة متولدة عن واقع مركب ومعقد. إن اعتماد شفرة الإسلام في خطاب الإسلام السياسي، هي عملية تتم على مستوى اللغة لمناهضة شفرة أخرى غربية استعمارية أساساً، وهي شفرة قامت الأنظمة الحاكمة بإعادة إنتاجها في خطابها القومي العلماني. وإذا كان الصراع يدور على مستوى الشفرة، على مستوى الخطاب، لمناهضة الاستعمار الغربي من جهة، ولمناهضة القومية العلمانية التابعة له من جهة أخرى، فالإسلام في هذه الحالة مجرد هوية يتسلح بها الإسلام السياسي، هوية تتجاوز العقيدة وتعلو عليها[1].

ولكي يوضح فرانسوا بورغا صراع الشفرات هذا، بشكل أوضح، فهو يلجأ إلى رسم صورة موجزة عن المجال الثقافي والسياسي الذي نشأت فيه ظاهرة الإسلام السياسي، وهو مجال ارتبط بنموذج من التحديث المعاق الذي مارسته الأنظمة السياسية التي

---

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره، ص 10.

تقلدت الحكم بعد انسحاب الاستعمار. فقد تطور نمط من التحديث بطريقة أسرع بكثير من ذلك التحديث الذي حاول أن يفرضه المستعمر من قبل، فقامت أنظمة عدة في اليوم التالي للاستقلال، معتمدة على قوتها النابعة من شرعيتها التي تستمدها من إنجازاتها في التحرير الوطني، بتبنّي مجموعة من التشريعات زعزعت، إلى حدّ كبير، مكانة بعض المؤسسات (مثل القضاء والجامعات)، وهي مؤسسات لم يجرؤ الاستعمار نفسه على المساس بها. وهكذا لم يتورع بورقيبة عن إنهاء اثني عشر قرناً من التقاليد الجامعية عندما أغلق جامعة الزيتونة الشهيرة، ويضيف فرانسوا بورغا نماذج أخرى (كاريكاتورية) لهذا النموذج التحديثي المعاق والمدوَّخ ببخور أيديولوجيا الاغتراب، حينما يرسم صورة لأتاتورك وهو يشنق أولئك الثائرين الذين يتشبثون بالطربوش، بينما يقوم عبد الناصر بمطاردة أمثالهم من الذين يرفضون التخلص من رموز وشفرات الثقافة التقليدية، ويطلب شاه إيران قص اللحى وحرق زي الحجاب![1]

ويفسر فرانسوا بورغا إقدام الأنظمة الحاكمة على هذه النماذج، من التحديث الكاريكاتوري المعاق، برغبة الجنوب في الوصول، بطريقة أسرع، إلى «الوليمة التكنولوجية الكبرى»، ولذلك قد ألقى بقوانينه وعاداته ولغته وأغانيه، بل بملابسه... وأكثر من أي وقت سبق أصبحت اللغات الأجنبية، الفرنسية في المغرب العربي والإنكليزية في المشرق العربي، السلاح الذي يضطر أن يلجأ إليه كل من يريد أن يحقق صعوداً مهنياً واجتماعياً.

إن هذا الوضع الثقافي والسياسي العربي المستلب من قوى

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره، ص 83.

الاغتراب، داخلياً وخارجياً، هو الذي كان يمهد الطريق لظهور حركات الإسلام السياسي، التي جاءت كردّ فعل طبيعي على العنف الرمزي الذي مارسته النخبة السياسية الحاكمة على فئات عريضة من المجتمع، وخصوصاً أن هذه النخبة التي تولت الحكم، بعد الاستقلال، لم تدرج ضمن اهتماماتها معالجة ذلك التصدع الذي أصاب الذهنية الجماعية في المجتمعات العربية (. . .) وذلك عندما أصبحت الشفرات الثقافية لتلك المجتمعات تحتل مكاناً هامشياً. عملت هذه النخبة، على العكس من ذلك، على تعميق الجرح أكثر، حينما عملت على تحقيق استمرارية المشروع الاستعماري عبر رفع شعارات التحديث، وبذلك كرّست تهميش الشفرات الثقافية الخاصة بالمجتمعات العربية، وفي المقابل فرضت شفرات ثقافية بديلة تُعتبر امتداداً للفكر الغربي، الذي لبس جبّة الاستعمار حينما عمل على اختراق البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية.

هكذا، إذن، يستخلص فرانسوا بورغا في آخر التحليل، أن الإسلام السياسي تعبير عن ردّ فعل تجاه السيطرة الثقافية الغربية، فالمدّ الإسلامي من الخليج إلى المحيط، وفيما أبعد من ذلك، في المناطق التي انتشر فيها التوسع الغربي، تعبير عن إدانة لطبيعة العلاقة الثقافية التي كانت سائدة أثناء المرحلة الاستعمارية. وبذلك، تصبح أرضية الأيديولوجية والشفرات والرموز هي الإطار الذي تتم فيه محاولة إعادة التوازن في العلاقة مع «الشمال» في مرحلة ما بعد القضاء على الاستعمار[1].

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره، ص 85-86.

ولكي يفصّل بورغا في هذه الخلاصة، أكثر، فهو يلجأ إلى تطبيق مقاربة استقرائية، يستنتج من خلالها أن الدول التي يكون فيها تيار الإسلام السياسي يجمعها قاسم مشترك هو أنها عانت خلال القرن الماضي من مجموعة قيم فرضها الغرب أو صدّرها إليها، وكانت درجة هذه المعاناة تزيد أو تقل حسب نوعية الاستعمار، فتتدرج من حالة مثل حالة الجزائر إلى درجات أقل حدة، نظراً لقصر المدة نسبياً ولتواجد عدد أقل من المستعمرين (مثل المغرب الذي كان تحت نظام الحماية)[1].

إن الإسلام السياسي - حسب بورغا - في تأسيس مشروعه الثقافي والسياسي، يحاول تحقيق التوازن للذات العربية بعد أن نجح الاستعمار، وأذنابه من الأنظمة السياسية المغتربة، في إفقاد الشعوب العربية توازنها الحضاري، عبر تحويل شفرتها الثقافية إلى الهامش ومَركَزة شفرة ثقافية بديلة تشوش على الأفق الثقافي المشترك بين الشعوب العربية/الإسلامية. ولعلّ مهمة إعادة التوازن إلى الذات الثقافية العربية، هي الكفيلة بتسهيل استيعاب الشفرة الثقافية الغربية، وبالتالي يمكنها أن تسهل مهمة التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي، لكن بأفق مغاير لما تمّ ترسيخه خلال مرحلة التحديث الكاريكاتوري المعاق بعد مرحلة الاستقلال.

ومن هذا المنظور، يكون رفض حركات الإسلام السياسي للفكر الديمقراطي، حسب فرانسوا بورغا، يرجع إلى الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهوره أكثر مما يرجع إلى مضمونه، لأن

---

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره، ص 86.

المفارقة الحقيقية - فيما يتعلق بالمعارضة الثقافية الإسلامية - تكمن في أنها قد تنجح في تحقيق ما فشل في تحقيقه العنف الاستعماري والعنف المضاد العلمانوي، إذ إن العودة إلى استخدام ثقافة الأجداد قد تُمكن من التوصل - بطريقة متناقضة للغاية - إلى المصالحة بين شفرات ورموز المجتمعات التي كانت مستعمرة، وبين المضمون الأساسي لهذه القيم الغربية، تلك القيم التي لم يستطع كل من الاستعمار، والنخبة التي استوعبت ثقافته والتي تولّت الحكم بعد الاستقلال، توفير الظروف الملائمة لتوظيف هذه المفردات «الغربية»، وبالتالي توفير ظروف فاعليتها[1].

هكذا، يفاجئنا فرانسوا بورغا بقراءة استشرافية، لا يمكن للمتلقي المؤدلج والمغترب أن يستوعبها، وهي أن حركات الإسلام السياسي قد تُعتبر مرحلة أساسية في تاريخ الأمة العربية/الإسلامية لتحقيق التوازن المفقود، ومن دون تحقيق التوازن للذات العربية/الإسلامية، عبر ردّ الاعتبار للخصوصية الحضارية التي عمل الاستعمار وأذنابه على تهميشها، لا يمكن للعالم العربي/الإسلامي أن ينجح في استيعاب مقومات الحداثة الغربية، لأن ذاتاً لا تؤمن بقوتها وتماسكها النابعين من خصوصيتها الحضارية، لا يمكنها أن تدخل في تثاقف بناء ومثمر مع الآخر، وخصوصاً إذا كان هذا الآخر يسعى إلى استلابها واستغلالها.

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، سبق ذكره، ص 99.

1-2- الحركات الإسلامية صوت الربيع العربي.. في البحث عن الخصوصية الحضارية المفقودة

إن القراءة الاستشرافية التي قدمها فرانسوا بورغا، في وقت مبكر، لمشروع الحركات الإسلامية هي التي تتحكم، اليوم، في أحداث الربيع العربي التي فرضت الإسلام السياسي كلاعب أساسي ومحوري في المعادلة السياسية الجديدة، ومن منظور الفكر السياسي الحديث القائم على أساس الديمقراطية والدولة المدنية، هذه القيم السياسية الحديثة التي أصبحت بمثابة البوصلة التي تقود تجاه الحركات الإسلامية، سواء بخصوص النموذج الإسلامي التركي سابقاً، أو بخصوص النموذج الإسلامي العربي الذي بدأ يتخلص من اتجاهاته السلفية النصية التي تحكمت في رؤيته الفكرية والسياسية، لعقود، وفي المقابل بدأ يستفيد من التجربة الإسلامية التركية التي يمكن اعتبارها، اليوم، بمثابة النموذج المثالي الذي يمكن أن يقتدى به في العالم العربي.

وإذا نجحت الحركات الإسلامية العربية في هذا الرهان، فإنها ستؤسس، في العالم العربي، لمرحلة جديدة/ قديمة مجهضة. هي مرحلة جديدة لأنها ستنجح في حلّ إشكالية التراث والحداثة على مستوى الممارسة السياسية، وهي مرحلة قديمة مجهضة لأنها ستجدد الوصل مع تراث عصر النهضة الذي تمّ إجهاضه باعتماد الانقلابات العسكرية التي استغلت قيم الفكر الحديث للإجهاز على الخصوصية الحضارية للأمة.

وهنا، لا بدّ أن نتوقف قليلاً لمناقشة ما يروّج، داخلياً قبل الخارج، حول نجاح التجربة الإسلامية، وخصوصاً بما يتعلق ببعض

الأصوات، التي لا يمكن تصنيفها بالمعنى الأيديولوجي الخاضع لمرجعيات فلسفية، وذلك لأنها تخدم، بشكل لا واعٍ، الأجندة الغربية حينما تروّج للإسلاموفوبيا التي ترفضها نخبة الغرب المتنورة نفسها، بينما تعتبر رهان اليمين المسيحي-اليهودي المتطرف الذي يتعامل مع جميع تمظهرات الإسلام، بشكل عام، كمنافس جدّي لا بدّ من وضع حدّ له حتى ولو تطلب الأمر إعلان حرب صليبية كتلك التي أعلنها اليمين المتطرف الأمريكي مع جورج بوش (George Bush).

إنه ليس من حقّ أي كان أن يحاكم النوايا، فيزعم أن حركات الإسلام السياسي تمارس التقية فقط، وأنها تتعامل مع الديمقراطية كسلّم يوصلها إلى الحكم لتكسره فيما بعد، وأن الفكر الإسلامي يتعارض مع الديمقراطية والحداثة... إن ما يجب على القراءة الموضوعية أن تأخذ به هو الممارسة على أرض الواقع، ولذلك سيكون من حقنا أن نصدر هذه الأحكام، في حينها، بعدما تؤكد لنا الممارسة صدقية هذا المنحى.

وفي هذا الصدد، لا بدّ أن نذكر بأن هذا الخطاب نفسه هو الذي كان رائجاً منذ سنة 2002 بعد وصول حزب العدالة والتنمية الإسلامي إلى الحكم في تركيا، فقد كانت جميع الأصوات ترتفع محذرة من خطورة الوضع السياسي في تركيا، ومشككة في نوايا الإسلاميين الذين قيل عنهم، كذلك، إنهم يتعاملون مع الديمقراطية كسلّم سيكسرونه مباشرة بعد الوصول إلى الحكم. لكن الممارسة الواقعية تنفي، بقوة، جميع هذه الادّعاءات، وتؤكد بالملموس أنها جزء من الإسلاموفوبيا التي انتشرت، غرباً وشرقاً، محذرة من الخطر الإسلامي الداهم الذي سيعود بالعالم الإسلامي إلى القرون

الوسطى! فتركيا، اليوم، وبعد عقد من ممارسة الإسلاميين للسلطة، تبدو في التقارير الدولة وقد أحدثت ثورة كوبرنيكية، في جميع المجالات، من السياسة إلى الاقتصاد والمجتمع، كما أن استمرارية التجربة الإسلامية في تركيا تخضع للمنهجية الديمقراطية التي تبوؤها في الانتخابات، والتي تحضر كتعبير عن الإرادة الشعبية.

إن المدخل الذي اعتمده فرانسوا بورغا في تعامله مع حركات الإسلام السياسي، باعتبارها صوت الجنوب في مقابل صوت الشمال (الغرب) الذي حضر إما عبر الاستعمار، وإما عبر الأنظمة السياسية الحاكمة التي تعتبر امتداداً للوجود الاستعماري، هذا المدخل هو الذي مكّن الباحث من تقويم الأطروحة الغربية، التي تم استنساخها في العالم العربي، والتي تربط، بشكل ميكانيكي، بين الحركات الإسلامية كحركات سياسية والإسلام كدين متعالٍ.

ولعلّ هذا الربط هو الذي كان جوهر الإشكال، فقد تمّ رسم صورة لحركات الإسلام السياسي كحركات دينية تسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، وهذه الصورة تمّ تكريسها من طرف بعض الحركات السلفية التي اتخذت منهجاً راديكالياً، في ربطها بين الدين والدولة، بينما حقيقة الأمر أن هذه الحركات هي تعبير عن وضع فكري وسياسي واجتماعي عاشه العالم العربي، خلال المرحلة الاستعمارية، واستمر مع الأنظمة السياسية التي وصلت إلى الحكم بعد الاستقلال الشكلي نتيجة توافقات مصلحيه بينها وبين قوى الاستعمار الغربي. وسواء اتخذت هذه الأنظمة طابعاً قومياً أو علمانوياً أو يساروياً، فإنها كانت تشترك في ارتباطها

بالنموذج الغربي، وشراكتها كذلك في محاولة استئصال الجذور الثقافية والدينية للمجتمعات العربية.

وبناء على هذا التحليل، فإن حركات الإسلام السياسي، باعتبارها حركات سياسية وليست حركات دينية، تعتبر نبتاً أصيلاً وليس طارئاً أو دخيلاً، فقد خصص فرانسوا بورغا فصلاً كاملاً من الكتاب (الفصل الثاني) للكشف عن أسباب ميلاد الظاهرة ونموها في صيرورة المجتمع العربي حال انتقاله من تقليديته إلى خضوعه للاستعمار والتقائه بأوروبا، ثم نضاله ضدّ هذا الوجود الاستعماري، بما يمثله من قيم ورموز، ثم ميلاد الدولة القومية وفشل المشروع القومي، وبعد ذلك ميلاد الإسلام السياسي مشروعاً بديلاً.

1-3- الحركات الإسلامية وإشكالية الدولة المدنية في العالم العربي.. في الحاجة إلى علمانية محافظة

يعتبر مفهوم العلمانية من بين المفاهيم الفكرية الحديثة التي أثارت نقاشات طويلة في الفكر العربي الإسلامي، بين مدافع عن المفهوم باعتباره الخيار الوحيد أمام الثقافة العربية للخروج من سيطرة النصّ الديني، وبين معارض يعتبر أن الإسلام دين ودنيا/ دولة، ولذلك فهو يختلف جوهرياً عن المسيحية التي ولّدت تجربة العلمانية.

لكن النقاش، انزاح في أحيان كثيرة عن المقاربة العلمية، كما هو شأن جميع النقاشات الفكرية التي عرفتها الثقافة العربية، وتحول إلى صراع غذته أكثر الأيديولوجيات المتصارعة، بحيث اتخذ مفهوم العلمانية في المفهوم اليساري/ الليبرالي صفة معاداة الدين باعتباره

أفيون الشعوب، وباعتباره يمثّل مرحلة سابقة من مراحل تطور البشرية، ولذلك تحولت العلمانية إلى أيديولوجية، ذات بعد مذهبي، أكثر مما هي منهج في الفصل بين السلطتين الروحية والمادية بهدف المحافظة على استقلالية كل سلطة عن الأخرى. ولعلّ هذا، هو ما فتح الباب أمام ردّ فعل الحركات الإسلامية التي اعتبرت العلمانية خطراً على الإسلام، وربطتها بالكفر والإلحاد وخاضت حرباً شرسة ضدّها، بل ركبت هذه الحرب من أجل تحقيق مكاسب سياسية، مكّنتها من احتلال مكانة التيارات اليسارية والليبرالية والقومية بعد انهيار مشروعها السياسي والثقافي، لأنه لم ينجح في تحقيق الانسجام مع بنية المجتمعات العربية.

وهنا، لا بدّ من إثارة مجموعة من الأسئلة التي تطرح نفسها بقوة على الباحث، من قبيل: هل العلمانية، بمفهومها العلمي، تعادي الدين وتسعى إلى استئصاله؟ هل يمكن اعتبار التجارب العلمانوية، الفرنسية والشيوعية والأتاتوركية، التجسيد الوحيد الممكن لمفهوم العلمانية أم إن هناك مقاربات أخرى للمفهوم؟

قبل أن نخوض في نقاشنا حول مفهوم العلمانية، وحول حضوره في الثقافة العربية لا بدّ من التوقف أولاً عند الدلالات التي يحملها المفهوم، «فحسب الإتيمولوجيا فإن كلمة (Laïcos) اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، وفي لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن كلمة (Laïcus) تعني الحياة المدنية أو النظامية»[1]. وباعتماد الدلالتين، لا نقف على ما يرتبط بنفي البُعد الديني، بل

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 291.

نلمس توجهاً نحو الفصل بين البُعدين الديني والدنيوي ليرتبط كل مكون بوظيفته الخاصة، كما يحيل مفهوم العلمانية بطريقة مباشرة على الحياة المدنية والنظامية. ولعلّ هذه الدلالات لتؤكد، بالملموس، على أن مفهوم العلمانية ليس أيديولوجية معادية للمكون الديني، بل إن وظيفتها هي حصر هذا المكون ضمن مجاله الخاص.

وهذه الدلالات، هي ما يغيب عن علمانية النموذج الفرنسي التي يطلق عليها الأستاذ محمد أركون مصطلح العلمانوية (Laïcisme) باعتبارها تجربة ارتبطت بالثورة على الإكليروس الذين كانوا يوظفون سلطة الكنيسة لفرض هيمنتهم على الدولة والمجتمع، ولذلك كان ردّ الفعل ضدّ الدين عنيفاً حيث تمّ تهميشه في الحياة المدنية عبر قرارات صارمة فرضتها الدولة على المواطنين وعلى المؤسسات.

وبالإضافة إلى التجربة الفرنسية، اتخذ مفهوم العلمانية بعداً أيديولوجياً في الأدبيات الماركسية التي نهلت منها مجموع دول المعسكر الشرقي، من الاتحاد السوفييتي إلى أوروبا الشرقية إلى أمريكا اللاتينية وبعض الأحزاب الشيوعية العربية، وقد تمّ التعامل مع العلمانية، في هذه الأدبيات، باعتبارها نفياً للمكون الديني الذي اعتبر، بلغة ماركسية مصكوكة، أفيون الشعوب الذي يخدّرها ويمنعها من النضال ضدّ الاستغلال والعبودية! كما حضرت العلمانية في التجربة الإسلامية بشكل لا يختلف عن سابقيه، فقد عمل أتاتورك في تركيا على تجسيد العلمانوية الفرنسية باعتبارها معاداة للدين، وبذلك فرض على المجتمع التركي أيديولوجية تتناقض مع مرجعيته الثقافية، وهذا ما أدى، على المدى القريب، بل البعيد، إلى نتائج معاكسة تماماً لطموحات أب الأتراك.

ولذلك، نجد الأستاذ محمد أركون يؤكد أن تجربة تركيا العلمانوية قد ذهبت بعيداً في جرأتها لكنها لم تكن، في الواقع، إلا (كاريكاتيراً) للعلمنة رافقته بعض التطرفات، كما حدث في فرنسا سابقاً، لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوخته، ما يفسر العودة الدينية العنيفة[1].

من خلال عرضنا لهذه الأشكال الأيديولوجية، التي حضر من خلالها مفهوم العلمانية باعتبارها ثورة ضد المكون الديني (العلمانوية Laïcisme)، يمكن أن نفهم بوضوح عمق الظاهرة الدينية، التي لا يمكن مقاربتها من منظور أيديولوجي ضيق، بل تتطلب مجهوداً فكرياً يرتبط بتاريخ الأديان المقارن، بالإضافة إلى الأنتروبولوجيا الثقافية وسوسيولوجيا الدين، وكلها تخصصات علمية تسعى إلى مقاربة الدين كظاهرة تتطلب مقاربة علمية، لا تقل قيمة عن مقاربة مختلف الظواهر الإنسانية الأخرى. ولعلّ ما يؤكد هذه الرؤية، هو الفشل الذريع الذي منيّت به هذه التجارب العلمانوية، سواء في التجربة الفرنسية أو في التجربة الأتاتوركية، أو في الأيديولوجية اليسارية الشيوعية، حيث كانت النتيجة دائماً، انفجار المكبوت الديني بشكل أعنف لا يمكن مقاومته.

ولعلّ أبرز مثال على ذلك، هو ما يقع في تركيا، حيث يوضع التراث العلمانوي الأتاتوركي في مهب الريح، حيث يتحدث المراقبون عن ظاهرة ثقافية جديدة يتزعمها حزب العدالة والتنمية، الذي يسيطر على السلطتين التشريعية والتنفيذية في الدولة التركية،

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 278.

ويقود ثورة صامتة ضدّ العلمانويين الأتراك، ويقدّم هذا النموذج دروساً عميقة لبعض النخب العربية المؤدلجة التي تقود حرباً دون كيشوتية ضدّ الدين الإسلامي، من منظور سياسوي يفتقد أبسط شروط التفكير العلمي الحديث، بحيث لا تنتج إلا خطابات فارغة من أي مضمون علمي يقارب الدين كظاهرة تستحق الدراسة والتحليل.

1-3-1- التجربة الإسلامية التركية.. من العلمانوية الأتاتوركية والسلفية النصية إلى العلمانية المحافظة

يحضر الإسلام السياسي/الحركي في تركيا، مجسّداً في حزب العدالة والتنمية، كقائد لمجموع التحولات الحاصلة داخل المجتمع التركي، سياسياً واجتماعياً وثقافياً. فمنذ وصوله إلى الحكم بأغلبية ساحقة سنة 2002 دشن الحزب لمرحلة جديدة في تاريخ تركيا، تقوم على محورين أساسيين:

- يرتبط **المحور الأول** بالمنحى الفكري والثقافي العام، حيث يعمل الحزب على إعادة صياغة التراث العلمانوي الأتاتوركي، الذي فرض على المجتمع التركي نموذجاً ثقافياً لا يستجيب لانتمائه الحضاري الإسلامي، وفي الآن نفسه لا يستجيب لأبسط مقومات الفصل العلمي بين السلطتين الروحية والمادية. ولذلك فقد كان صورة مشوهة من العلمانوية الفرنسية التي قامت على أساس استئصال كل الامتدادات الروحية في المجتمع الفرنسي. ونظراً لهذا الطابع الأيديولوجي للعلمانية، أدت تركيا الثمن غالياً من استقرارها الاجتماعي والثقافي، كما أدت ثمناً أغلى من عمقها الإستراتيجي.

وما يبدو واضحاً إن حزب العدالة والتنمية، من خلال نخبه الأكاديمية المؤهلة، قد نجح إلى حدّ بعيد في إعادة تشكيل النسق الاجتماعي والثقافي في تركيا، وتقود هذا التحول كبرى الجامعات ومؤسسات المجتمع المدني، كما تقوده النخبة المثقفة عبر الصحافة ومختلف الأندية الثقافية.

• يرتبط **المحور الثاني** بالمنحى السياسي، وفي هذا المنحى يقود حزب العدالة والتنمية صراعاً مريراً ضدّ المؤسسة العسكرية التي حكمت تركيا، طوال عقود، تحت القبضة الحديدية، كما أنها كانت طيلة فترات حكمها حامية للتراث العلمانوي الأتاتوركي، في السياسة والثقافة والمجتمع، وقد سنّت لذلك قوانين خاصة تمنحها مشروعية التدخل لحماية القيم الأتاتوركية، التي تتخذ أشكالاً متعددة ترتبط بحرية التأويل التي يمتلكها العسكر. وعلى هذا المستوى تقود النخب السياسية الإسلامية صراعاً دستورياً بهدف الحدّ من السلطات اللامحدودة التي خوّلها الدستور للمؤسسة العسكرية.

سواء على المستوى الثقافي أو على المستوى السياسي والاجتماعي، فإن حزب العدالة والتنمية بتأسيسه لهذا النموذج الإسلامي الجديد يكون قد نجح، إلى أبعد الحدود، في التقريب بين نموذجين متناقضين، فكرياً وسياسياً، في الفكر الإسلامي:

• يقوم **النموذج الأول** على التأويل السلفي للنصوص الدينية، محاولاً تقييد الواقع المتحرك بالنصّ الثابت. وهذا النموذج تجسّده الكثير من الحركات السلفية في العالم العربي، والتي تعتبر إما امتداداً للنموذج السلفي الوهابي أو امتداداً لنموذج الإخوان المسلمين.

• ويقوم **النموذج الثاني** على أساس علمانوي[1] يرفض كل ما يمتّ بصلة إلى مجال الدين، وهذا النموذج إما يحضر بامتدادات يسارية/ماركسية وإما يحضر بامتدادات ليبرالية ترتبط بنموذج الثورة الفرنسية التي كرّست الصراع والعداء بين المكون الروحي (الدين) والمكون المادي (الدولة).

إن الصراع القائم بين هذين النموذجين في الفكر الإسلامي، منذ انفتاحه على الغرب إبان مرحلة القرن التاسع عشر، لا يتجسّد حزبياً فقط، بل يتجاوز ذلك لخلق الصراع والتناقض نفسهما على مستوى المجتمع ككل، والذي انقسم على نفسه منذ الانفتاح المتحقق على الغرب إلى تيارين متصارعين لكل تيار أجندته ورهاناته الخاصة التي يسعى إلى فرضها على الجميع. إنه الصراع بين ما هو أصيل (سلفي غالباً) ومعاصر (يساري-ليبرالي غالباً).

لكن النموذج الذي يؤسس له حزب العدالة والتنمية في تركيا، يسعى إلى ردم هذه الهوة القائمة بين النموذجين، ويقدم الدليل، في كل مرة، على أن الصراع الحاصل في الفكر الإسلامي بين النموذجين، طوال قرن من الزمن، لا يتجاوز الطابع النفسي، بحيث ترسخ لكل طرف عداء نفسي غير مبرر للطرف الثاني يمنعه من مدّ جسور الحوار والتواصل الفكري نحوه. ومن هذا المنظور، فإن كل ما قيل وكُتب حول مسألة رفض الإسلام للحداثة، بما تجسده من ديمقراطية سياسية وليبرالية فكرية وحرية سوق اقتصادية، يوضع الآن

---

(1) أطلق الأستاذ محمد أركون اسم العلمانوية (Laïcisme) على النموذجين الأيديولوجيين الفرنسي والتركي، انظر: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره.

مع التجربة الإسلامية الجديدة في تركيا على محك النقد التفكيكي الصارم، الذي لا يدع مجالاً لتدخل النزعات الأيديولوجية.

إن قادة ومنظّري الحزب الإسلامي التركي يستثمرون كل منجزات الحداثة (سياسياً واقتصادياً واجتماعياً) من أجل ترسيخ النموذج الإسلامي في تركيا، وهم يقودون عملية بناء هادئة لنموذج علماني أصيل، يقوم على الفصل بين السلطتين الروحية والمادية، فصلاً علمياً يتناقض مع النموذج العلمانوي الأتاتوركي ذي النزعات الأيديولوجية الفرنسية، وهم بذلك لا يؤسسون فقط لمرحلة جديدة في تركيا، ولكنهم يؤسسون لمرحلة جديدة في العالم الإسلامي ككل، مرحلة تقوم على أساس التصالح بين الأصيل والمعاصر، بين الدين والدولة، بين الإسلام والحداثة بتعبير أشمل.

ولتجسيد هذه الرؤية، فكرياً وسياسياً واجتماعياً، فقد تبنّى مؤسسو الحزب آلية «الديمقراطية المحافظة» وهي نظام سياسي واجتماعي توفيقي تنسجم فيه الحداثة والتراث من جانب، والقيم الإنسانية والعقلانية من جانب ثان، فهي تقبل الجديد ولا ترفض القديم والمحلي، وتحترم الآخر وتؤمن بخصوصية الذات، وترفض الخطاب السياسي القائم على الثنائيات التي تفرض رؤية سياسية أو عرقية أو أيديولوجية أو دينية. . . واحدة تلغي ما سواها، وتؤكد أن الدولة يجب أن يتوقف دورها عند تسيير الأمور، من خلال الحدّ من التناقض عبر التوفيق بين مختلف الاتجاهات، وبتحقيق التفاعل الإيجابي في المجتمع بما يساهم في إيجاد بيئة يتعايش فيها الجميع دون استقطاب أو استئثار. وتتعدى ديمقراطية الحزب، الانتخابات ونزاهتها، والبرلمانات وقدسيتها، إلى تنشيط دور المجتمع المدني

واحترام الحريات، وضمان الحقّ في الاختلاف والمشاركة، وتوزيع واستقلال السلطات. وهي المبادئ العامة للديمقراطية المحافظة التي يسعى الحزب إلى تحقيقها في الحياة السياسية التركية[1].

وتتأطّر هذه الديمقراطية المحافظة، التي يسعى الحزب الإسلامي إلى ترسيخها في الدولة وفي المجتمع التركي، من خلال رؤية علمانية (محافظة) تسعى إلى التوفيق بين حضور الدين في الدولة وفي الحياة العامة من جهة، ومن جهة أخرى إلى تقنين هذا الحضور من منظور مؤسساتي واضح يقوم على أساس نموذج سياسي تركي أصيل تجسّد منذ الإمبراطورية العثمانية، يؤمن بأن «الدولة تسبق الدين بخطوة»[2] وهذا هو ما يجسّده قادة الحزب سواء على مستوى التنظّير، أو على مستوى الممارسة. الدين هو شيء مهم بالنسبة إلي على المستوى الفردي - يؤكد أردوغان (Erdoğan) - لكنه لن يكون كذلك في الفضاء العام الاجتماعي والسياسي، حيث يجب أن تتنافس البرامج والأفكار والخطط، ويكون الاختيار بينها والتصويت عليها عبر العملية الديمقراطية[3]، ومن هذا المنظور، يرفض أردوغان مفهوم (الحزب الإسلامي) مفضلاً أن يكون الحزب (سياسياً) وذلك لأن تسمية الحزب بالإسلامي، في دولة أغلبية

---

(1) كمال السعيد حبيب، «الإسلاميون الأتراك من الهامش إلى المركز»، ضمن كتاب **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**، ط 1، الدار العربية للعلوم، 2009، ص 116.

(2) مصطفى محمد، **الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا**، ط 1، ألمانيا الغربية، 1984، ص 171.

(3) المرجع نفسه.

ساكنتها من المسلمين، يكون قوة انقسام في المجتمع بينما الدين هو قوة توحيد.

كلها مؤشرات تؤكد بالملموس أننا بصدد ظاهرة سياسية غير مسبوقة في العالم الإسلامي، حيث تمّ اعتماد روح العلمانية، التي تقتضي الفصل بين السلطتين الروحية والمادية من دون خلط بينهما، فلكل سلطة مجال تدخّلها الخاص. ولعلّ هذا، هو ما يمثل روح الإصلاح الديني في أوروبا مع الحركة البروتستانتية، حيث تمّ انتزاع السلطة المادية من قبضة الكنيسة، وتمّ تفويضها للشعب الذي يختار ممثليه عبر صناديق الاقتراع، ومن ثم أصبح الشعب يمارس السلطة عبر ممثليه بدلاً من ممارسة الكنيسة للسلطتين الروحية والمادية بادّعاء التفويض الإلهي.

إن هذا النموذج الذي يقوم على أساس (ديمقراطية محافظة) تفضي إلى (علمانية محافظة)، هو نموذج أصيل في الفكر الإسلامي قبل إعادة صياغته من طرف السلطة السياسية لخدمة مصالحها، فالعلمانية، التي هي أساس الدولة المدنية، تمتلك في التاريخ الإسلامي مشروعية تاريخية كبيرة تنهل من معين النصّ الديني المؤسس قبل أن ترتبط بالتجربة التاريخية. ولعلّ هذا، هو ما سعى تراث عصر النهضة الفكري إلى ترسيخه، وخصوصاً مع المفكر النهضوي علي عبد الرزق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الذي دحض فيه، بالدليل والحجة الدينية، نموذج الخلافة (الدولة الدينية)، حيث اعتبر الدولة منتوجاً تاريخياً كغيره من منتوجات الفكر والسياسة. . .

1-3-2- الإسلام السياسي في العالم العربي.. في الحاجة إلى إحياء النموذج النهضوي الموؤود

نجح المدّ الثوري، الذي يعيشه العالم العربي، في نقل حركات الإسلام السياسي إلى الواجهة باعتبارها الصوت السياسي الذي استطاع الحصول على الشرعية الشعبية، وقد كان ذلك تجسيداً لرغبة الشعوب العربية في تحقيق تحولات جذرية، على مستوى الاقتصاد والسياسة والثقافة والمجتمع، وهذا النجاح، الذي حققه الخيار الإسلامي في العالم العربي، يفرض مسؤوليات تاريخية على قيادات الحركات الإسلامية التي تجد نفسها اليوم في مواجهة اختبار سياسي حقيقي يحدد مصيرها حاضراً ومستقبلاً. وذلك لأن الشعوب العربية غير مستعدة لتقبُّل نموذج الدولة الدينية، التي تعتمد القراءة النصية الجامدة للنصّ الديني، لبرمجة الواقع وتجميد الديناميكية التي يعيشها العالم العربي على إيقاعات الحداثة والعولمة.

إن أول ما يجب أن يدركه قادة المشروع الإسلامي، هو أن الخيار السلفي النصي، على الطريقة الوهابية أو على الطريقة الإخوانية (الإسلام هو الحل)، لن ينجح في إقامة مشروع سياسي واجتماعي وثقافي حديث في العالم العربي، ولعلّ أول من سيواجه هذا الخيار هي الشعوب العربية نفسها، التي وضعت ثقتها في الخيار الإسلامي، وهي تحلم بالنموذج التركي الذي ركب التحدي ونجح في المزاوجة بين القيم الروحية الإسلامية، وبين قيم الحداثة في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

ومن هنا، يجب على الحركات الإسلامية أن تضع كل ما راكمته من تراث على المحكّ، وأن تلتزم الشجاعة الأدبية في تقويم

الكثير من الرؤى التي بلورتها، خلال مراحل الصراع مع الأنظمة الحاكمة، وهي رؤى يمكن فهمها في سياق ردود الفعل ضدّ الاستلاب والاغتراب الحضاري الذي فرضته الأنظمة الحاكمة، في سعيها إلى بناء نموذج يقوم على أساس تحديث معاق يتّخذ العنف الرمزي والمادي كمنهج لترويض المجتمع. لكن بعد حصول الخيار الإسلامي على الشرعية الشعبية، ليس هناك أي مبرر للاستمرار في ردود الفعل، بل يجب الانتقال إلى مستوى الفعل العقلاني والمدروس الذي يسعى إلى خدمة المجتمع وتطويره ضمن سياق من التواصل والحوار المتبادل، وفي منأى عن أية ثنائيات أيديولوجية (مؤمن/كافر- متدين/غير متدين...) لأن العمل على تقسيم المجتمع إلى فئتين، فئة ناجية وأخرى هالكة، سيرسخ من جديد المنهجية القديمة، وسنتحدث عن ردّ الفعل العلماني ضدّ الدولة الدينية كما كنا نتحدث، لوقت قريب، عن ردّ الفعل الديني ضدّ الدولة العلمانية، وذلك لأن التطرف واحد، في الأخير، لا لون ولا جنس له.

أصبح من اللازم، اليوم، أن يعبّر المشروع الإسلامي في العالم العربي عن نضجه الفكري والسياسي، وهذا الرهان لن يتحقق مع استمرارية القراءة النصية/السلفية للنصّ الديني، هذه القراءة التي ميزت الكثير من أدبيات الحركة الإسلامية، في مجال الثقافة والسياسة والمجتمع، وهي أدبيات لا تستقيم مع الحركية التي تعيشها المجتمعات العربية التي اندمجت في السياق العولمي/الحداثي، ولا يمكن لأي قوة سياسية أن تعود بها القهقرى، وإلا سنعيش صدامات من نوع جديد ستهدد، بالضرورة، المشروع الإسلامي بدعوى فشله

في ترشيد العلاقة بين الإسلام (الخصوصية) والحداثة (الكونية). وفي هذا السياق، لا يمكن للمشروع الحركي الإسلامي أن ينجح في مهمته، من دون الاسترشاد بإنجازات الفكر النهضوي الذي كان سبّاقاً إلى طرح الإشكاليات الحقيقية التي تعيق تقدم المشروع الإسلامي.

وإذا عدنا إلى المنطلقات الأساسية للفكر النهضوي العربي، فإننا نجدها تركز على أن الإسلام تجربة دينية، وليس تجربة سياسية، والقرآن الكريم يؤكد ذلك ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾، والعالمين هنا تأكيد على كونية الدين الإسلامي. إن رسول الإسلام عليه السلام لم يكن رئيس دولة أو ملكاً ولكن كان نبياً، أما الدولة التي تأسست في عهده فلم تكن غاية بل وسيلة فقط. فلا يريبنك هذا الذي ترى أحياناً في سيرة النبي (ﷺ)، فيبدو لك كأنه عمل حكومي ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، «بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة»[1]، ويضيف علي عبد الرازق: والحقّ أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة[2].

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، سبق ذكره، ص 79.

(2) المرجع نفسه، ص 103.

إن مفهوم الدولة الدينية، التي تحتكر السلطتين المادية والروحية، غير قائم في الأدبيات السياسية الإسلامية الأولى، بل هي ثمرة العصور التالية، حيث تمّ اعتماد النصّ الديني كوسيلة في الصراع السياسي عبر تأويله لخدمة مصالح المتصارعين. ولعلّ هذا، هو ما جعل الثقافة الإسلامية من بين الثقافات المؤهلة للفصل بين السلطتين الروحية والمادية، وبالتالي التأسيس للدولة المدنية في مقابل الدولة الدينية. إن هذا المدخل، هو الذي ينطلق منه حزب العدالة والتنمية في التأسيس للنهضة التركية، على أساس اعتماد روح العلمانية بعد تخليصها من الأيديولوجية، وهذا المدخل هو نفسه الذي انطلقت منه النهضة العربية، إبان مرحلة القرن التاسع عشر، قبل وأدها على يد التيار السلفي النصي الذي اعتلى المنصة مدعوماً بأموال البترو-دولار.

ولعلّ إطلالة خاطفة على ما تركه جيل النهضة، من المشرق العربي ومغربه، لتجعلنا ندرك قيمة المنجز الفكري والسياسي الذي خلّفه الفكر النهضوي، سواء مع محمد عبده وعلي عبد الرازق، أو مع علال الفاسي ومحمد بن الحسن الحجوي. . . وكلها أسماء فكرية رائدة، ساهمت، بقوة، في التأسيس للنهضة العربية، من منظور إصلاحي يقوم على أساس الاجتهاد في قراءة النصّ الديني ليستجيب لحركية الواقع.

وقد خلّف هذا الجيل أعمال فكرية رائدة تسعى إلى ترجمة روح الإسلام، من منظور علمي رصين يستفيد من منجزات علم أصول الفقه، وخصوصاً ما ارتبط منه بالفكر المقاصدي. وقد ترجم العالم الأزهري الرائد علي عبد الرازق هذه التطلعات النهضوية، القائمة

على الاجتهاد في قراءة النصّ الديني، في كتابه الذي قلب الموازين الفكرية والسياسية السائدة في الفكر الإسلامي، وهو كتاب **الإسلام وأصول الحكم** الذي كان ما بعده مخالفاً تماماً لما قبله، وذلك لأن الكتاب قد تناول مبحث الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلامي، ثم خلص إلى نتيجة مفادها أن هذا النظام غريب عن الإسلام، ولا أساس له في الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنّة وإجماع[1].

إننا ونحن ندعو إلى ضرورة إحياء النموذج النهضوي لقيادة المشروع الإسلامي إلى بر الأمان، ندرك تمام الإدراك أن الفرصة مواتية للعالم العربي كي يؤسس لنهضة فكرية وسياسية لا تلغي المنجز الحضاري الإسلامي الذي يؤسس لخصوصيتنا، وفي الوقت ذاته لا تلغي المنجز الفكري والسياسي الحديث الذي يربطنا بالعالم من حولنا ويفتح أمامنا المجال للمساهمة في تطوير الفكر الإنساني. وهذا يتطلب من قادة الحركة الإسلامية حكمة عند التقدير وجرأة أثناء الممارسة وتواضعاً عند التقييم، لأن التحولات الجذرية، التي يعيشها العالم العربي، تفرض - أكثر من أي وقت مضى - التزام هذه المقومات المنهجية لإنجاح المشروع الإسلامي الذي يجب أن يتجاوز كونه مواقع سياسية، تنفيذياً وتشريعياً، إلى ارتقائه لمستوى مشروع حضاري عربي-إسلامي متكامل يكون قادراً على إحياء أمجاد أمتنا حاضراً ومستقبلاً.

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق بقلم: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 7.

نقرأ على الغلاف الخارجي الخلفي، من كتاب فرانسوا بورغا **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: على مدى سنوات عدة، انشغل الكاتب بتحري الأوضاع في دول شمال إفريقيا وفي دول الشرق الأوسط، وهو يؤكد أن القوى النابعة من تيار الإسلام السياسي هي، إلى حدّ كبير، القوى المرشحة، في مختلف أنحاء العالم العربي، لتحل محل أنظمة حكم ما بعد الاستقلال. هذا الاستشراف العلمي يعود إلى سنة 1988، ولذلك فإننا نستبعد أن تكون قد تحكمت في المؤلِّف أية خلفيات أيديولوجية، غير التزامه منهج البحث السوسيولوجي والسياسي الذي أفضى به، في الأخير، إلى استنتاج هذه الخلاصة.

إن ما يهمنا من هذا الاستشراف، هو التأكيد، مرة أخرى، على أن الإسلام السياسي، في العالم العربي، ليس ظاهرة جديدة وليس بضاعة مستوردة. لقد ولد ولادة شرعية في فضاء حضاري عربي إسلامي ظلّ، لعقود، مستعصياً عن الانقياد خلف المشاريع الاستعمارية التي كانت تسعى إلى استئصال كل مقومات الحضارة العربية الإسلامية بادّعاء التحديث.

وإذا كان المشروع الإسلامي قد نجح في التصدي للأجندة الاستعمارية التغريبية، في مرحلة أولى، فإن التحدي الذي يواجهه، اليوم، هو أكبر من التحدي السابق. إن الجهاد الأكبر، الذي ينتظر قادة المشروع الإسلامي، هو الجهاد من أجل ترسيخ القيم الفكرية والسياسية الحديثة، التي لا يمكنه أن ينجح من دونها، وخصوصاً أنه مدين، في صعوده، للقوى الشعبية التي ناضلت وثارت من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية ضداً على قيم الاستبداد والتسلط. ولا يمكن

ترسيخ هذه القيم الحديثة، إلا من خلال الإيمان بنموذج الدولة المدنية، التي توفِّر حقوق المواطنة لجميع مواطنيها باختلاف أجناسهم وأديانهم ولغاتهم، دولة تحافظ على خصوصية الدين وتعمل على حمايته، وفي الآن نفسه تحافظ على خصوصية الدولة وتعمل على حمايتها.

2- النزعات العرقية في خدمة الأجندة الفرانكفونية-الصهيونية في المغرب العربي

يواجه الربيع العربي، اليوم، في أقطار المغرب العربي تحديات في غاية الخطورة، وذلك نتيجة انبعاث النزعات العرقية الموجهة لخدمة مصالح خارجية، هذه النزعات التي أصبحت تعلن، بشكل مباشر وصريح، عن عرقلة هذا الحراك الشعبي، إن لم يخدم مصالحها الفئوية الخاصة التي لا تنفصل عن مصالح النيو-كولونيالية التي تستثمر في تقسيم الدول.

وإذا كان التطرف العرقي الأمازيغي لم يطفُ إلى الوجود إلا مع الحركة الاستعمارية، التي ضربت الاستقرار الأمني والثقافي لمجموع دول المغرب العربي، فإن الأجندة الاستعمارية التي مثّلتها هذه الحركات العرقية استمرت رغم انسحاب الاستعمار الفرنسي على وقع ضربات المقاومة المسلحة، وكان استمرارها أكبر مؤشر على استمرارية الاستعمار، بأشكال غير عسكرية عبر الاختراق الثقافي واللغوي.

اليوم، تحضر هذه الحركات العرقية المتطرفة حاملة لمشروع استعماري جديد، يسعى إلى استغلال اللحظة الثورية قصد التدشين لمرحلة جديدة، في المغرب العربي، وأهم ملامح هذه المرحلة

تتجلى في محاربة الانتماء الحضاري العربي/الإسلامي للمنطقة، لغة وثقافة وانتماء سياسياً واجتماعياً كذلك، وذلك من خلال بناء مشروع أيديولوجي متكامل تلعب فيه فرنسا، في شراكة مع الكيان الصهيوني، دور القيادة.

وقد بدأت ملامح هذا المشروع تعلن عن نفسها، بجلاء، من خلال الحديث عن دور حركات التطرف الأمازيغي في صياغة مستقبل منطقة المغرب العربي، على المقاس الاستعماري القديم الذي استخدم جميع أنواع الأسلحة لفرض حائط برلين الذي يفصل بين الأمازيغ والعرب، وذلك لتسهيل مهمة الاستعمار في فرض الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية عبر تفعيل خطة (فرِّق تَسُد).

2-1- درس حركات التحرر الوطني

جاء الربيع العربي كتتويج لعقود من النضال العربي المشترك ضدّ الأجندة الاستعمارية خارجياً، وضدّ عملاء المستعمر في الداخل. وقد كان الإجماع، وطنياً وقومياً، على محاربة كل من يسعى إلى زعزعة الانتماء الحضاري للشعوب العربية، وذلك لأن قادة النضال كانوا على علم تام بأن المدخل الأساسي للاستعمار والهيمنة، هو إفقاد الشعوب العربية امتدادها الحضاري. وضمن السياق التاريخي الذي نعيشه، اليوم، فإن الأمر أكثر خطورة من سابقه، وخصوصاً أن هناك من يسعى إلى قلب التوازنات السائدة خدمةً لأجندة استعمارية لا يشترك معها سوى في الفتات، وذلك حينما يسعى إلى إفراغ هذا الزخم الثوري من انتمائه الحضاري وتحويله إلى جثة هامدة بلا روح وبلا حراك.

إن حركات التحرر الوطني حينما كانت تواجه، بقوة، النزعات العرقية فإنها كانت على إدراك تام لخطورة هذه النزعات التي تسعى إلى عرقلة النضال الحقيقي من أجل الاستقلال والتحرر، وتحويله إلى نزاعات إقليمية/ داخلية تشل الحركية النضالية وتجرها إلى الخلف. ومن هذا المنظور، فإن الاستعمار الفرنسي، في المغرب العربي، حينما خطط لشلّ حركية النضال الوطني لجأ إلى شحن هذه النزعات العرقية، وعمل على تفجيرها في وجه حركات التحرر الوطني.

وإذا أخذنا المغرب، كنموذج، فإن سنة 1930 تؤرِّخ لهذه المؤامرة الاستعمارية الخبيثة، التي سعت إلى تحويل وجهة الصراع من صراع المغاربة (جميع المغاربة) ضدّ المستعمر إلى صراع من نوع آخر، كان يسعى الاستعمار إلى تدشينه وهو صراع المغاربة ضدّ بعضهم البعض، وقد كان الرابح الأكبر من هذه المعركة (الدون كيشوتية) هو المستعمر الذي كان يسعى إلى بسط هيمنته على الجميع.

وحسب الأستاذ محمد عابد الجابري، فإن 1930 هي السنة التي اختارها الفرنسيون للإعلان عن الشروع في تطبيق مخططهم الاستعماري - الظهير البربري - الذي كان يهدف إلى النيل، بكيفية خطيرة ومباشرة، من الكيان المغربي، الاجتماعي والسياسي والثقافي والديني، وذلك بالفصل في سكان المغرب، بين ما كانت تسميه سلطات الحماية «العنصر العربي» من جهة و«العنصر البربري» من جهة أخرى فصلاً حضارياً شاملاً، كان المقصود منه فرنّسة القسم الأكبر من الشعب المغربي، هذا القسم الذي لم يكن قد استسلم بعد

بكيفية نهائية لسلطات الاحتلال[1].

ويجد الظهير البربري مسوغه في السوسيولوجيا الكولونيالية، التي نظرت للفصل بين المكون العربي والمكون الأمازيغي، وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتاب **البربر والمخزن في الجنوب المغربي** لصاحبه روبير مونتاني (Robert Montagne)، هذا الكتاب الذي تزامن مع صدور الظهير البربري عن سلطات الحماية. ينطلق مونتاني في صياغة أطروحته من قضية محورية، يؤكد من خلالها أن القبائل البربرية (السوسية) تمتلك خصوصيتها السياسية والاجتماعية، لكن سيطرة المخزن عليها أفقدتها أصالتها. ولتوضيح هذه الفكرة قام مونتاني بوصف وتحليل النظام السياسي والاجتماعي الخاص بهذه القبائل، ليستنتج أن هذا النظام بدأ يفقد خصوصيته مع مرور الزمن لتكتمل الصورة بشكل أوضح مع حكم المخزن الذي تعتبره هذه القبائل كياناً استعمارياً بالأساس[2].

إن استحضار الخلفية التاريخية هنا، ليس لترسيخ نظرية المؤامرة ولكن للتحذير من مخاطر الطريق التي يمكنها أن تهدد الربيع العربي، في أي حين، وهي مخاطر جدّية وليست من نسج الخيال، وخصوصاً أن التهافت على قطف الثمار قبل نضجها بدأ يفرض نفسه، بقوة، من خلال ارتفاع الأصوات المنادية باستثمار هذا الحراك الشعبي من

(1) محمد عابد الجابري، **أضواء على مشكل التعليم في المغرب**، ط 1، دار النشر المغربية، 1973، ص 29.

(2) Robert Montagne, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Alcan, Paris, 1930, p. 159.

أجل التأسيس لمرحلة جديدة، قوامها ردّ الاعتبار للنزعات العرقية التي اختفت مع النضال الوطني، وذلك باعتبارها سلاح المعركة الجديد الذي صنعه الغرب وصدّره إلينا كي نستعمله للإجهاز على كل آمالنا في التحرر من الاستبداد والتسلط كما صدّره إلينا، خلال مرحلة سابقة، للإجهاز على آمالنا في التحرر والاستقلال.

2-2- أجندة فرانكفونية-صهيونية مفضوحة

حينما نتحدث عن النزعات العرقية فإننا نقصد، بوضوح تام، ما تشكله حركات التطرف العرقي الأمازيغي من تحديات مستقبلية، وخصوصاً في دول المغرب العربي، حيث بدأ الترويج لمغالطات مفضوحة، تقوم على أساس تزوير التاريخ لاستثمار اللحظة الثورية، بهدف خدمة أجندة خارجية، بالدرجة الأولى، ويمكن تصنيف هذه الأجندة إلى مستويين على الأقل:

2-2-1- أجندة فرانكفونية

وهي أجندة ترتبط بمصالح فرنسا في مستعمراتها السابقة، ولهذا الاعتبار مسوغه المنطقي، فالاستعمار الفرنسي، قبل أن ينسحب، خلّف نخبة إدارية وعسكرية شكّلها على مقاسه في مدارس البعثة الفرنسية التي كانت موجهة بالأساس إلى أبناء الأمازيغ، سعياً منه لخلق أتباع قابلين للتوظيف. فقد عمدت الحماية الفرنسية، في هذا الميدان، إلى إنشاء ما أسمته بالمدارس البربرية-الفرنسية، وهي المدارس التي كان الهدف منها إنشاء جيل مقطوع الصلة تماماً بالتراث العربي الإسلامي من جهة، ومتشبّع

أكثر ما يمكن بالتراث الفرنسي والقيم الحضارية الغربية المسيحية من جهة أخرى[1].

ولعلّ هذا، هو ما تحقق فعلياً، فأخطر ما تواجهه دول المغرب العربي، اليوم، هو هذه النخبة الأمازيغية المفرنسة (نسبة إلى فرنسا وليس للغة الفرنسية) التي نجح الاستعمار في فصلها عن انتمائها الحضاري العربي/الإسلامي الذي شكّل، على الدوام، الهوية المغاربية. وهذه النخبة مستعدة، في كل حين، لعرقلة أي حراك اجتماعي لا ترى أنه يخدم مصالح المتربول الذي تمثله. ونحن هنا لا نعدم الأمثلة، فهي كثيرة ولكن لنقتصر منها على قبايليي الجزائر، الذين تحولوا إلى دمى في يد فرنسا تحركها في أي اتجاه تريد وفي الوقت الذي تريد، وجميع هذه التحركات تكون إجابة من فرنسا على قضية خلافية تجمعها مع الحكومة الجزائرية، وقد وصلت غاية هذا التوظيف من خلال إعلان حكومة تمثل أمازيغ الجزائر بدعم فرنسي كامل وقوي ردّاً على الدعوات الجزائرية المطالبة باعتراف فرنسا بالجرائم التي اقترفتها خلال المرحلة الاستعمارية.

2-2-2- أجندة صهيونية

بالإضافة إلى التوظيف الفرنسي للأمازيغ، في المغرب العربي، فإن الصهاينة يلتحقون اليوم بهذا الركب، وهم يدخلون من بوابة دعم الأقليات، في العالم العربي، في انتظار توظيفها لوأد الطموحات الوحدوية للشعوب العربية، وهي طموحات تعرف إسرائيل، قبل

---

(1) محمد عابد الجابري، **أضواء على مشكل التعليم في المغرب**، سبق ذكره، ص 29.

غيرها، أنها وصلت إلى درجة النضج بعد توالي إسقاط الأنظمة الديكتاتورية التي كانت تحمي مصالحها سابقاً.

ولذلك فإن الصهاينة يستعدّون الآن لكسر الأفق الوحدوي العربي عبر توظيف حركات التطرف الأمازيغي، في المغرب العربي، وهذا ما يوحي به الحديث الإعلامي المتكرر عما يسمّى بثورات شمال إفريقيا كبديل لمسمّى الربيع العربي الذي فرض نفسه أكاديمياً وإعلامياً عبر العالم وبجميع اللغات. وفي هذا الصدد، يمكن استحضار دراسة إسرائيلية أعدّها تسيفي مزائيل (Zvi Mzaúal) الخبير الإستراتيجي الإسرائيلي وسفير تل أبيب السابق لدى القاهرة[1]، رصد من خلالها موقف إسرائيل حيال التغيرات السياسية التي يشهدها العالم العربي، ومدى تأثيرها على أوضاع الأقليات الدينية والقومية مشيراً، فى بدايتها، إلى أن السؤال الذي يطرح نفسه في تلك المرحلة هو:

هل الهدف من وراء الثورات التي شهدتها مصر وتونس وما زالت تشهدها أقطار عربية أخرى، هو تلبية رغبات العرب والمسلمين في تلك البلدان، أم أنها جاءت لتلبي مطالب جماعية، أي بما فيها مطالب الأقليات؟

تناول الخبير الصهيوني في دراسته، جواباً على هذا السؤال، ثلاثة محاور أساسية حاول من خلالها توضيح الرؤية الإسرائيلية لملف الأقليات فى العالم العربي:

---

(1) تسيفي مزائيل، الموقع الرسمي للمركز الأورشليمي للدراسات السياسية والإستراتيجية.

• يثير الخبير الصهيوني من خلال المحور الأول قضية الأكراد في العراق وتركيا، باعتبارها مجالاً خصباً للتدخل الإسرائيلي في ملف الأقليات بمنطقة الشرق الأوسط.

• وفي محور آخر، يثير الخبير الصهيوني قضية الأقباط في مصر، باعتبارها الورقة الرابحة للضغط على مصر للالتزام باتفاقية «كامب ديفيد» التي تقيّد مصر وتمنعها من ممارسة كامل سيادتها على أرضها وكذلك على قرارها السياسي.

• لكن تركيز الخبير الصهيوني، في الدراسة، كان أكثر على الأمازيغ، في دول شمال أفريقيا، حيث أشار إلى أن هؤلاء البربر عاشوا طوال القرون الماضية تحت (الاحتلال) العربي، على الرغم من أنهم (السكان الأصليون) في شمال أفريقيا، التي تضم الجزائر والمغرب وليبيا، وقد أطلق عليهم الرومان البربر لعدم حديثهم باللاتينية أو اليونانية، وهم أصحاب ثقافة زراعية سابقة عن ظهور الإسلام ويطلقون على أنفسهم أسم الأمازيغ.

ويجد هذا التركيز الإسرائيلي، على الأمازيغ في شمال إفريقيا، تفسيره في العلاقات المفضوحة التي أصبحت تربط الكيان الصهيوني بحركات التطرف الأمازيغي، سواء في الجزائر أو في المغرب (وفي ليبيا وتونس الثورة) تحت ادّعاءات واهية ترتبط بالانتماء العرقي، لكنها تخفي، في الحقيقة، ما أصبحت تمثله هذه الحركات من خطر داهم على سيادة ووحدة دول المغرب العربي. وفي هذا الصدد، فإن هذه الحركات العرقية تتبجح بعلاقاتها المشبوهة بالكيان الصهيوني، هذه العلاقات التي يعتبرها أحدهم «إحدى وسائل الدفاع عن النفس ضدّ الاستهداف الذي يتعرض له أمازيغ المنطقة

المغاربية من القوميين العرب ومن بعض المتطرفين الإسلاميين»[1].

وإذا كان الكيان الصهيوني ينظر للعب ورقة الأقليات، في العالم العربي، لكبح جماح المدّ الثوري العربي، فإن إسرائيل نفسها لا تعدم وجود هذا التعدد العرقي واللغوي لكنها تقاربه بطريقتها الخاصة المرتبطة بالوحدة القومية. ففي حديث الرئيس الإسرائيلي السابق إسحاق نافون (Yitzhak Navon) عن موضوع صراع «التجمعات المختلفة» في (إسرائيل)، أقر بإنه يوجد في (إسرائيل) ثلاثة ملايين وثلاثمائة ألف يهودي (في ذلك الوقت) جاؤوا من 102 بلداً ويتكلمون 81 لغة، ومن المهمات الرئيسية لإسرائيل أن تعرف كيف توحدهم في قومية واحدة، وأكد أن هذا سيتم خلال ثلاثين إلى أربعين سنة، بحيث لا يصبح هناك إلا مواطنون إسرائيليون فقط، وتنسى المجموعات أصولها الأولى وتنصهر في بوتقة المجتمع الإسرائيلي الواحدة[2].

هذا في إسرائيل، أما في العالم العربي فما هو حرام عليكم حلال علينا. إنه الكيل بمكيالين وهي صنعة يتقنها الكيان الصهيوني، بشكل جيد، ففي الوقت الذي تمارس إسرائيل تطهيراً عرقياً، لا مثيل له في التاريخ، لتشكيل الدولة اليهودية الخالصة، من منظور نازي يقوم على أساس نظرية النقاء العرقي، تسعى إلى تقديم الدروس الرخيصة للعالم العربي، الذي عاش قروناً من الوئام والتعايش بين

---

(1) تصريح الناشط الأمازيغي أحمد الدغرني لموقع **قدس بريس**، نقلاً عن موقع **هسبريس**.

(2) تصريح إسحاق نافون (الرئيس الإسرائيلى السابق) لمراسل صحيفة **لوموند** الفرنسية في 23/ 02/ 1983.

مختلف الأعراق والإثنيات عبر المزاوجة بين الانتماء الحضاري العربي/ الإسلامي من جهة، والمحافظة على خصوصيتها من جهة أخرى، ولذلك فإن العرب/ المسلمين لم يمارسوا، في تاريخهم، أي تطهير عرقي، بدعوى نقاء الجنس، بل إن الجذب الحضاري الذي مثلته الحضارة العربية لأقوام وأعراق وإثنيات مختلفة كان ينطلق من معيار ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾.

2-3- الربيع العربي: أسئلة النشأة والامتداد

على إثر الأحداث التي فجرتها الثورة التونسية، دشن العالم العربي، لأول مرة في تاريخه، لحقبة سياسية جديدة تميزت بعودة الإرادة الشعبية، بقوة، بعد قرون من اختطافها من طرف الطبقة الحاكمة واستبدالها بشرعيات بديلة تقوم على أساس الدين والشرعية التاريخية والقوة العسكرية والنزعات القبلية والطائفية... لقد تهاوت جميع هذه الشرعيات بهبّة ريح عاصفة وفي لمح البصر، وخرجت الإرادة الشعبية من قمقمها، بعد قرون من الاحتجاز.

إن هذه الحقيقة، هي التي تفرض نفسها الآن، بقوة، مع الربيع العربي الذي انطلق من المغرب العربي واتّجه نحو المشرق العربي، ليعود إلى المغرب مرة أخرى ملتزماً بالاتجاه نحو المشرق من جديد، في تفاعل وانسجام قلَّ نظيره في العالم أجمع. وهذا ليس صدفة، البتة، بل هو عين المنطق، لأن هذا الانسجام والتكامل يمدّ جذوره بعيداً في أعماق التاريخ العربي، ويستمد قوته من وحدة اللغة والدين والتاريخ والمجتمع.

جاءت هذه الثورات نتيجة التراكم النضالي الذي راكمته النخبة العربية، منذ القرن التاسع عشر كبداية حقيقية لطرح إشكالات الدولة الحديثة والديمقراطية والحرية، وقد زكّى هذا الزخم النضالي نخبة فكرية معاصرة سعت إلى بلورة المشروع النهضوي، فكرياً، من خلال مشاريع فكرية ضخمة تعتبر، عن حقّ، أسساً متينة لما يعيشه الفكر العربي اليوم من حركية فكرية وسياسية غير مسبوقة. ولعلّ ما يعيشه العالم العربي، اليوم، من تحولات هو نتيجة لما قدمته التيارات الفكرية والسياسية العربية، بجميع اتجاهاتها الليبرالية والاشتراكية والقومية والإسلامية، لكن ما يجمع هذه التيارات هو انشغالها العميق بقضايا الأمة العربية، والتزامها الفكري والسياسي والأخلاقي بوحدة الأمة العربية، مشرقاً ومغرباً، وإيمانها العميق بقدرة هذه الأمة على النهوض، مثل طائر الفينيق الذي يحترق ويقوم من رماده حياً ليرفرف في الآفاق بكل قوة وعنفوان.

إن الثورات، التي تؤسس للربيع العربي، تجد منطلقها وتفسيرها في وحدة الشعوب العربية، وهي وحدة ثقافية ودينية ولغوية تدحض كل الدعوات التي تمّ ترويجها حول النظام القطري المنغلق باعتباره بديلاً للوحدة العربية. ومن هذا المنطلق، يؤسس العالم العربي لوحدته الثورية - بتعبير المفكر حسن حنفي - بعد أن عبّر في الماضي عن أشكال متعددة لهذه الوحدة، سواء مع الاستعمار أو مع النضال من أجل الاستقلال أو مع حركات التحرر القومي.

ويقدِّم الدكتور حسن حنفي، في هذا الصدد، رصداً كرونولوجياً بأبعاد دلالية كبيرة، فالوطن العربي في المشرق قد استُعمر بعد أن خسرت تركيا الحرب العالمية الأولي وعقدت اتفاقية سايكس ـ بيكو

علي تقسيمه. في حين أن المغرب العربي كان قد احتُل منذ القرن التاسع عشر، الجزائر في 1830 ثم تونس وموريتانيا، ومصر في 1882 والسودان معها. كما أنه تحرر معاً منذ ثورة مصر 1952 ثم العراق 1958 ثم اليمن 1964 ثم الجزائر 1965 بثورات الضباط الأحرار. وبعد انحسار المدّ القومي الثوري بعد وفاة عبد الناصر منذ 1970 وحتى الآن على مدى أربعين عاماً، وانقلاب حركة التحرر العربي إلي نقيضها بالنسبة إلى الاستقلال الوطني والعدالة الاجتماعية، قامت الشعوب العربية الآن بتعديل مسارها التحرري الأول لتصححه بداية من تونس، الشرارة، ثم مصر البركان، ثم ليبيا الزلزال. وتردد صداها في المغرب العربي أولاً في الجزائر والمغرب وموريتانيا ثم في المشرق العربي في اليمن والأردن والعراق والبحرين، وفي منطقة الخليج، عُمان والكويت، بل في الجزيرة العربية بأشكال شتى[1].

2-3-1- الانتماء الحضاري بديلاً عن الانتماء الجغرافي

في هذا السياق التاريخي، يكون من العبث استغلال النضالات الشعبية للشعوب العربية لإعلان ما يسمى اتحاد شعوب شمال إفريقيا، الذي تقدمه كاتبته العامة المصرية أماني الوشاحي كبديل فعلي لمنظمة اتحاد المغرب العربي، بعد أن أثبتت الأخيرة فشلها الذريع في تحقيق أي نجاحات للمنطقة، إضافة إلى كونها كياناً عنصرياً لأنها تقوم على الأحادية العربية. ولجميع هذه الاعتبارات،

(1) انظر: حسن حنفي، «الوحدة الثورية»، جريدة **الزمان** الدولية، العدد 3848، تاريخ 17/ 3/ 2011.

المصاغة بلغة أيديولوجية مصكوكة، تضيف الوشاحي إن المنظمة تسعى لاتحاد شعوب شمال إفريقيا اقتصادياً على غرار الاتحاد الأوروبي، والشعوب المقصودة هنا هي شعوب دول شمال إفريقيا: مصر - ليبيا - تونس - الجزائر - المغرب - موريتانيا - جزر كناريا. ولم تنسَ الوشاحي أن تستغل الربيع العربي لتؤكد بأن المناخ السياسي الجديد الذي أفرزته ثورات شمال أفريقيا هو السبب الرئيس الذي دفع المجتمع المدني إلى تأسيس هذه المنظمة[1].

وإذا كان من حقّ هؤلاء أن يؤسسوا أي اتحاد أو أي منظمة، فإن الواجب يفرض عليهم ألا يزوّروا التاريخ وأحداثه، لأن الثورات التي يعيشها العالم العربي لم تكن نتيجة نضالات ما يسميه أعضاء هذا الاتحاد بشعوب شمال إفريقيا لوحدهم، لأن شعوب العالم العربي، التي شاركت في هذا المدّ الثوري، لا تقتصر على إفريقيا وحدها بل تمتد إلى آسيا كذلك، ونحن هنا لا يهمنا الانتماء الجغرافي بقدر ما يهمنا الانتماء الحضاري ووحدة الثقافة واللغة والدين، وهي منطلقات أساسية كانت فاعلة في إطلاق هذه الثورات الجارفة التي تؤسس لمستقبل عربي جديد. وإذا كانت لبعض التيارات، حديثة الولاد، أجندتها الخاصة من خلال تزويرها لمنطق التاريخ، فإن الواجب العلمي يفرض علينا مواجهة هذا التزوير الذي يمارس في واضحة النهار باسم التعددية والحقّ في الاختلاف، وهذه قيم راقية لا يجب استغلاها لقلب الحقائق.

---

(1) أنظر التصريح على الرابط التالي: http://zenatanews.unblog.fr/2011/08/14/5883/

إن منطق الكيل بمكيالين هذا، لا يمكنه أن يخدم النضالات الشعبية في شيء، بل يسعى إلى هدم أساسها، وهذا المنطق، الذي يزعم أن الشعوب العربية تثور على العروبة والإسلام، فيه الكثير من التجاوز والتزوير حتى، وذلك لأن الشعوب العربية، في المشرق العربي ومغربه، تثور ضدّ الاستبداد والقيود والإهانة، وكل هذا ليس نتيجة للانتماء العربي والإسلامي لهذه الشعوب، بل نتيجة لتبادل المصالح بين أنظمة سياسية فاسدة ودول استعمارية تسعى إلى انتهاك سيادتنا وهضم حقوقنا.

ولهذا لا بدّ أن نؤكد أن الربيع العربي يجد تفسيره في فكر التحرر الوطني، الذي ساهمت النخب الفكرية والسياسية العربية في تشييده عبر نضالات اتخذت بعدين أساسيين:

- بُعد خارجي: عبر النضال ضدّ الاستعمار، وعلى هذا المستوى فإن النضال العربي كان واحداً وموحداً، قبل أن تظهر إلى الوجود هذه النزعات العرقية. ولذلك فقد ناضل عبد الكريم الخطابي إلى جانب جمال عبد الناصر كما ناضل موحا أوحمو الزياني إلى جانب علال الفاسي، وكان النضال بهوية عربية إسلامية.

- بُعد داخلي: عبر النضال المستميت من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية وسلطة المؤسسات، وفي هذا الصدد فإن الحركة الوطنية في المغرب مثلاً، كانت تستمد قوتها من الرصيد النضالي العربي الذي تمتد جذوره إلى عصر النهضة العربية، حيث تبلورت المعالم الأولى لفكر سياسي حديث يدعو إلى الديمقراطية والمؤسسات كبديل للنموذج السياسي القديم.

وسواء على المستوى الخارجي أو على المستوى الداخلي، فقد

ناضلت الشعوب العربية ضدّ الاستعمار كما ناضلت ضدّ الاستبداد، ولم تحضر في هذا النضال الهوية الجغرافية، بل كانت الحضارة العربية/الإسلامية تجمع الإفريقي إلى جانب الآسيوي، وقد كان هذا التلاحم يجد تفسيره في وحدة الثقافة واللغة والدين، وهي مشتركات قلَّ نظيرها بين الأمم.

إن السّر الكامن خلف نجاح الشعوب العربية، في طرد الاستعمار ومواجهة أذنابه، كان دوماً يجد امتداده في الانتماء الحضاري الموحد لشعوب مختلفة الأعراق والانتماءات الجغرافية، والآن لا يختلف الأمر كثيراً، فقد عادت هذه الوحدة لتقوم بمهمتها التاريخية، في تخليص الشعوب العربية من تاريخ أسود من الاستبداد الذي كرّسه الاستعمار لحماية مصالحه بعد دحره على يد حركات التحرر الوطني والقومي.

إن الاستبداد والتسلط، الذي تواجهه الشعوب العربية اليوم، هو وليد المرحلة ما بعد الاستعمارية، حيث سعى الاستعمار إلى صناعة أنظمة سياسية على المقاس، ومنحها كامل الحماية ضدّ شعوبها، وذلك بهدف المحافظة على مصالحه في مستعمراته السابقة. ولذلك، فإننا لا نستغرب أن يكون نظام بن علي الساقط صنعة متقنة للفرانكفونية الفرنسية، التي ساندته إلى آخر يوم في حياته حينما سارعت وزيرة الخارجية الفرنسية المستقيلة من حكومة ساركوزي (Sarkozy) إلى عرض مساعدة أمنية، من شرطة وعسكر وسلاح. . . لمواجهة الشعب التونسي الثائر. كما لا نستغرب لما قدمه نظام مبارك الساقط من خدمات مجانية للكيان الصهيوني، خلال مساهمته الكبيرة والحاسمة في حصار قطاع غزة من (الإرهابيين) -

الفلسطينيين طبعاً - كما لم يتوانَ هذا النظام في تحويل مصر - قلعة العروبة - إلى ملحقة استعمارية لأمريكا تطبّق التعليمات سياسياً وأمنياً من دون مناقشة. وما ينطبق على نظاميّ بن علي ومبارك الساقطين، ينطبق على أغلبية الأنظمة العربية التي وصلت إلى الحكم واستمرت فيه، لعقود، نتيجة الدعم الغربي الذي كان مقابلاً لحماية مصالحه الإستراتيجية في العالم العربي. ولذلك، فإن الشعوب العربية اليوم، وهي تصنع ربيعها الديمقراطي، تسعى إلى تحقيق غايتين أساسيتين:

- **الغاية الأولى**، ترتبط بالتحرر من قيود الاستعمار الغربي الذي كان يمارس استغلاله من خلال أنظمة فاسدة باعت البلاد والعباد، للاستمرار في كرسي الحكم حامية للمصالح الاستعمارية ومكتفية بالفتات لنفسها ولحاشيتها.

- **الغاية الثانية**، ترتبط بالتحرر من عقود من الاستبداد والفساد المدعوم خارجياً، وعبر هذا التحرر فإن الشعوب العربية تفرض سيادتها على أرض الواقع في نضالها المستميت من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية والحرية والكرامة.

إن الشعوب العربية، من المشرق العربي إلى مغربه، تلتزم بتحقيق الغايتين، وهي في ذلك تمتلك رصيداً نضالياً محترماً جداً، أسّسته الأجيال السابقة ضمن حركات التحرر الوطني في وقت لم تطفُ على السطح بعد الفطريات العرقية/الأيديولوجية، التي ولدت بعملية قيصرية ساهم فيها الاستعمار، إلى أبعد الحدود، لتشتيت النضال العربي، ومن ثم لربح المعركة ضدّ كل المناضلين في سبيل تحقيق الاستقلال التاريخي لأمتنا العربية.

ولذلك فإن الشعوب العربية تؤمن إيماناً راسخاً، بأن نضالها من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية والحرية والكرامة هو، في الآن نفسه، نضال من أجل ترسيخ الوحدة العربية، مشرقاً ومغرباً، وهذا ليس حلماً، بل هو مشروع يمتلك الكثير من عوامل النجاح، خصوصاً إذا امتلكت الشعوب العربية إرادتها الشعبية ومارستها بكل حرية في أجواء ديمقراطية.

2-3-2- تعدد الأعراق ووحدة المنظور الحضاري

إن الوحدة، التي يسعى العالم العربي إلى تأسيسها، لا تتخذ طابعاً أيديولوجياً أو عرقياً، بل على العكس من ذلك، تجد تفسيرها في التعددية العرقية التي تُعتبر واقعاً معاشاً، ولا يشكل أي عائق في وجه الانتماء الحضاري العربي/الإسلامي، لأن جميع الأعراق والإثنيات انتمت إلى الحضارة العربية/الإسلامية عن طيب خاطر ومن دون أي عنف رمزي، وهذا ما أهّلها لتكون فاعلة في بناء الصرح الحضاري العربي/الإسلامي من دون أي عقد نقص، بل على العكس من ذلك، ساهم البربر ومعهم الفرس والأتراك، من موقع ريادي، في تطوير العلوم والسياسة والاقتصاد بلغة عربية فصيحة وبمتخيل عربي/إسلامي أصيل.

إن الثقافة العربية كما تشكلت تاريخياً - حسب الأستاذ محمد عابد الجابري - مقوّم أساسي من مقومات الشخصية العربية، وعنصر أساسي كذلك في وحدة الأمة العربية، غير أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي (. . .) لا تعني قط فرض نموذج ثقافي معين على الأنماط الثقافية الأخرى المتعددة والمتعايشة (. . .) إن التعدد

الثقافي، في الوطن العربي، واقعة أساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بدّ من توظيفها بوعي في إغناء وإخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي[1].

يركز الأستاذ الجابري على التشكل التاريخي للثقافة العربية (الثقافة العربية كما تشكلت تاريخياً)، وذلك للتأكيد على الانفتاح الذي تميزت به، فهي لم تفرض نفسها كمنجز كامل يرتبط بمرحلة زمنية وانتماء جغرافي، بل تشكلت، عبر التاريخ، بمساهمة فاعلة لكل الأعراق التي انتمت إليها، ولذلك فإن الانتماء الحضاري العربي/الإسلامي، ليس انتماء قومياً مغلقاً يتّخذ طابعاً عرقياً. بل هو انتماء حضاري مفتوح على كل أشكال التطوير والبناء. ومن هذا المنظور الثقافي، تعايشت مختلف الأعراق ضمن الانتماء الحضاري العربي/الإسلامي، لقرون، من دون أن يثار إشكال العرق، وكان الجميع يشعر بانتمائه الحضاري ويمارسه من دون أي مركب نقص أو تفوق.

لكن البدايات الأولى لظهور هذه النزعات العرقية، كانت بالأساس منذ الهجمة الاستعمارية على العالم العربي، حيث سعى الاستعمار إلى توظيف هذا التعدد لبلقنة المنطقة العربية، وذلك لتسهيل مهمته في بسط نفوذه الاستعماري عملاً بالمقولة الاستعمارية (فرِّق تَسُد). لكن، رغم هذه المجهودات الاستعمارية الكبيرة في فرض البلقنة والتشرذم كأمر واقع على العالم العربي، بذريعة الأصل

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 42.

والانتماء العرقي، فإن الوعي القومي الذي كان يخترق الشعوب العربية، من المحيط إلى الخليج بعامتها ونخبها، هذا الوعي ساهم، إلى أبعد الحدود، في تكسير هذه الإستراتيجية الاستعمارية على صخرة الواقع، حيث استمر العالم العربي، تاريخياً، كوحدة حضارية غير قابلة للتفكك، وقوة هذه الوحدة تكمن في تجاوزها لمعايير السياسة لتخترق اللاشعور الاجتماعي والجمعي، عبر صياغة رؤية مشتركة للعالم ومتخيل مشترك وبنية فكرية مشتركة. . . وهذه مقومات حضارية تتجاوز قدرات أيديولوجية البلقنة والتقسيم.

إن الورقة البربرية، التي تسعى فرنسا، في شراكة مع الكيان الصهيوني، إلى لعبها في المغرب العربي اليوم، لتشكيل المنطقة على مقاسها خدمة لمصالحهما الإستراتيجية، هذه الورقة أصبحت رثة وفاقدة لأية قيمة، وذلك لأن الوعي الشعبي، في العالم العربي من المحيط إلى الخليج، وصل مرحلة الرشد ولن يسمح بأية رقابة خارجية تعتبر من جنس الاحتلال الذي واجهه بحكمة وقوة، حينما سعى إلى لعب هذه الورقة خلال المرحلة الاستعمارية. ولذلك، فإن المدّ الثوري، الذي يضرب العالم العربي مبشّراً بعهد جديد يقطع مع عهود من الاستبداد والتسلط، يمتلك وعياً حاداً بانتمائه الحضاري العربي/الإسلامي، وهو مستعد، في أية لحظة، لدمج تحديات الخارج مع تحديات الداخل كلما أحس أن قوة خارجية تسعى إلى استثماره في تحقيق أهدافها الخاصة.

3- الربيع العربي وتحديات الوسيط الإمبريالي هل من آفاق للتحرر من خطر الصهيونية في المنطقة العربية؟

3-1- الربيع العربي.. بين تحديات الداخل وتحديات الخارج

يدشن الربيع العربي، اليوم، لعهد جديد في العالم العربي قوامه استعادة فكر التحرر الوطني كسلاح لمواجهة تحديات الداخل والخارج، فعلى مستوى الداخل، يبدو أن المدّ الثوري قد نجح في اقتلاع جذور الاستبداد والتسلط في أقطار عربية عدة، وآلة الهدم والاقتلاع لا تزال تواصل طريقها بلا هوادة، مشرقاً ومغرباً، أما على مستوى الخارج، فإن بوادر الثورة، على المشاريع الاستعمارية في المنطقة العربية، بدأت تعلن عن نفسها من خلال الخطة الفلسطينية الجديدة القاضية بتدويل القضية الفلسطينية وإخراجها من عتمة المفاوضات الثنائية المتحكم فيها أمريكياً، والتي نجحت، لعقود، في حماية الكيان الصهيوني من الرجّات العنيفة التي عرفتها المنطقة العربية، وفي المقابل فشلت في تأمين المستقبل الفلسطيني الذي ظلّ رهينة في يد الصهاينة يبلورونه حسب مصالحهم الإستراتيجية.

إن الحراك الشعبي العربي حينما يوحد بين تحديات الداخل والخارج، وحينما يجمع بين الديمقراطية والتحرر لا يخطئ الطريق

كما لا يخطئ في تقدير طبيعة الرهان المنشود، وذلك لأن تحديات الداخل لا تقل خطورة عن تحديات الخارج، كما أن مواجهة تحديات الخارج تتطلب قدرة ووعياً داخلياً يجب أن يكون في مستوى هذه التحديات المفروضة.

لذلك، يجب أن نستوعب جيداً طبيعة هذا التزامن الذي يفرض نفسه. فالنجاح - رغم نسبيته - الذي حققه المدّ الثوري العربي في الإطاحة بأنظمة تسلطية عميلة للغرب بدأ يعطي ثماره، بشكل سريع جداً، على مستوى المواجهة الخارجية، وبشكل خاص، في مواجهة الكيان الصهيوني، وذلك لأن النخبة الثورية على تمام الوعي بأن الكيان الصهيوني يجسّد، بقوة، المشاريع الاستعمارية الغربية في المنطقة العربية، ولذلك فإن مواجهة هذه المشاريع تمر - بالضرورة - عبر مواجهة مفتوحة مع الكيان الصهيوني.

وذلك لأن دروس التاريخ تثبت أن الاستعمار الغربي دشن المرحلة الثانية من مسيرته الاستعمارية، في المنطقة العربية، منذ صدور وعد بلفور عن الحكومة البريطانية سنة 1917 والذي سيتطور إلى إعلان دولة (أنبوبية) سنة 1948 بدعم أوروبي-أمريكي كامل. وقد كان هذا التأسيس بمثابة إعلان صريح عن استمرارية التواجد الاستعماري في المنطقة العربية، فقد خرجت القوى الاستعمارية الغربية من الباب على وقع ضربات المقاومة، لكنها تسللت عبر النافذة من خلال الوسيط الإمبريالي الذي سيعمل على تجديد العهد مع وظيفته القديمة التي ميزت تواجده في أوروبا.

إن المدّ الثوري العربي، وهو يوحد بين مواجهة الأنظمة التسلطية الفاسدة من جهة، وبين مواجهة الصهيونية من جهة أخرى،

يكون قد وضع، للمرة الأولى في التاريخ العربي الحديث، العربة على السكة الصحيحة، وذلك لأن النضال من أجل الديمقراطية يتطلب وعياً حاداً بمختلف التحديات التي يفرضها التواجد الاستعماري في المنطقة العربية، والذي يجسده الكيان الصهيوني منذ التأسيس وإلى حدود الآن.

3-2- الحركة الصهيونية: مشروع استعماري غربي بغطاء يهودي

عاش العالم، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، على وقع أشكال خطيرة من التطرف الفكري والسياسي، وقد زكّت هذا التطرف الحركات القومية المتطرفة في أوروبا، وهكذا ظهرت الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا، وهما شكلان فقط من بين أشكال كثيرة من التطرف، لكن النازية تميزت بين هذه الحركات القومية المتطرفة بطاقتها المتفجرة التي تقوم على أساس الجنس النقي (الآري). بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، كان من أهم النتائج المتحققة القضاء على هذه الحركات التي أثارت الرعب في أوروبا وفي العالم، وصار مؤرخو الفكر يتحدثون عن نهاية عهد القوميات، ليفسح المجال أمام عهد جديد يقوم على تكتلات أوسع وأشمل كان الاتحاد الأوروبي من أهم تجلياتها.

خلال هذه المرحلة، وبعد أن تمكنت أوروبا من القضاء على كل حركات التطرف القومي، كان المكبوت الغربي يبحث عن مكان بديل خارج أوروبا لزرع التطرف القومي من جديد. وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية بثلاث سنوات (1948) كان الغرب على كامل

الاستعداد لزرع جرثومة سرطانية في الجسد العربي الإسلامي، تلك الجرثومة التي تخلّص منها عبر عملية جراحية قاسية أودت بأرواح آلاف المدنيين، وخربت أوروبا عن آخرها. لقد كان الغرب على تمام الوعي بتصدير أمراضه خارج الحدود، وظهرت ملامح هذا الوعي منذ 1917، تاريخ صدور وعد بلفور، حيث كان الهدف هو تحقيق الشفاء بعد زرع المرض في جسد آخر.

وإذا كانت الصهيونية قد تأسست فعلياً سنة 1948 في شكل كيان استعماري/ عنصري/ متطرف، فإن البذور الأولى لهذا التأسيس تعود إلى ما قبل ذلك بكثير. فقد كان أول ظهور لمصطلح الصهيونية سنة 1890 على يد الكاتب اليهودي ناثان بيرنباوم (Nathan Birnbaum) في مقالة له منشورة في مجلة **التحرر الذاتي**، ثم استعاده مرة أخرى في كتاب له بعنوان **الإحياء القومي للشعب اليهودي في وطنه كوسيلة لحل المشكلة اليهودية** سنة 1893[1].

وقد كان حضور هذا المصطلح، عند بيرنباوم، يمثّل استجابة نظرية لواقع فعلي يتمثل في ظهور مجموعة من التنظيمات اختارت كلمة «صهيون» اسماً لها مثل جمعية «أحباء صهيون»، فضلاً عن الإكثار من استخدام الكلمة في شعارات وخطابات وكتب رجالات الفكر الصهيوني، أواخر القرن التاسع عشر. ويعرّف بيرنباوم الصهيونية بوصفها «نهضة سياسية لليهود تستهدف عودتهم الجماعية إلى أرض فلسطين»، وفي العام 1896 قام الصحفي اليهودي تيودور

---

(1) **القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني**، إعداد مركز الأبحاث والجيش اللبناني، سلسلة الدراسات، رقم 34، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1973، ص 51.

هرتزل (Theodor Herzl) بنشر كتاب اسمه **دولة اليهود**، وفيه طرح فكرة اللاسامية وكيفية علاجها، وهو إقامة وطن قومي لليهود. وفي العام 1897 نظم هرتزل أول مؤتمر صهيوني في مدينة (بازل) السويسرية، وحضره مائتا مفوض، حيث صاغوا برنامج بازل الذي سيظل هو برنامج الحركة الصهيونية[1].

وكما يبدو، من خلال مراحل التأسيس، قد تشكلت الصهيونية كأيديولوجية وكحركة سياسية، في موازاة مع صعود الأيديولوجية القومية في أوروبا، ومع نمو اهتمام المركز الإمبريالي بإيجاد كيانات مصطنعة في مراكز مستعمراته لضمان الهيمنة. وقد استغل يهود أوروبا أجواء المرحلة، الطافحة بالروح القومية، وطالبوا القوى الاستعمارية بتوفير وطن قومي لهم، وقد أثارت هذه الفكرة اهتمام الأوروبيين، منذ البداية، وحصلت على دعمهم اللامحدود لأنها قادرة على تحقيق طموحين أوروبيين:

- **أولاً**: إجلاء اليهود من أوروبا، باعتبارهم يمثلون نشازاً داخل المجتمعات الأوروبية، ويثيرون القلاقل والنزعات، بالإضافة إلى أن مواطنتهم غير مضمونة (حادثة دريفوس في فرنسا - اتهام هتلر لليهود الألمان بخيانة وطنهم). وقد كانت بولندا نموذجاً في هذا السياق، فقد شجعت الحكومة البولندية هجرة اليهود، بل تدخلت، بطريقة مباشرة، في تأسيس منظمات إرهابية تعمل على إجلاء الفلسطينيين، لإفساح المجال لليهود المهاجرين (وخير مثال على

---

(1) تيودور هرتزل، **دولة اليهود**، ط 1، ترجمة؛ تحقيق؛ نشر مؤسسة الأبحاث العربية، 1997.

ذلك منظمة الهاجاناه الإرهابية) التي تأسست بدعم مباشر، مالي وعسكري، من الحكومة البولندية.

• **ثانياً**: صناعة وسيط إمبريالي قادر على حماية المصالح الغربية، في منطقة غنية بالثروات الطبيعية، وفي هذا المجال استغل اليهود شهرتهم الواسعة في أوروبا كوسطاء ماليين أثناء العصر الإقطاعي، بحيث ساهموا، بشكل فعال، في تخفيف القيود الدينية المسيحية التي كانت تحرّم الربا. لكن وبعد تراجع سلطة الكنيسة وتحرير التعاملات التجارية من القيود فقد اليهود الكثير من إشعاعهم، ولذلك فكروا في مواصلة النشاط نفسه (السمسرة)، ولكن هذه المرة خارج الحدود الأوروبية، فقد قدَّموا أنفسهم كوسيط إمبريالي قادر على المحافظة على المصالح الاستعمارية خارج الحدود، كما حافظ، خلال عصر الإقطاع، على هذه المصالح داخل الحدود.

وبما أن القارة الإفريقية كانت أرضاً مشاعاً بين القوى الاستعمارية، تصول فيها وتجول بلا رقيب، فقد كان اقتراح بريطانيا، في البداية، أن ينشئ الصهاينة وطنهم القومي شرق إفريقيا في أوغندا، وقدَّمت الحكومة البريطانية لذلك دعماً مالياً للحركة الصهيونية، لكن هذا الاقتراح لم يرق لرموز الصهيونية. فعندما عقد المؤتمر السابع سنة 1905 تم رفض أوغندا كوطن قومي لليهود، وشكّل أرائيل لانغول المنظمة الإقليمية اليهودية التي لها صلاحية اختيار مكان مناسب للوطن القومي لليهود. وخلال هذا المؤتمر، كانت فلسطين مطروحة على طاولة النقاش، نظراً لما تحمله من شحنة دينية كانت أعين الصهاينة موجهة إليها، منذ البداية

لاستغلالها، عبر تحويلها إلى أيديولوجيا تخدم المصالح الاستعمارية للغرب كما تخدم مصالح الصهيونية.

لقد نجح الصهاينة، إذن، في إقناع القوى الاستعمارية - خصوصاً بريطانيا - بإنشاء وطنهم القومي على أرض فلسطين، وصدر وعد بلفور المشؤوم سنة 1917، الذي ينظر إلى الرعايا اليهود بعين العطف ويمنحهم وطناً كأنه مقتطع من الأراضي البريطانية. إنه، حقيقة، كما يسمّى وعد «من لا يملك لمن لا يستحق» وذلك بناء على المقولة الصهيونية المزيفة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». وهذا نصّ الوعد الذي قدمه آرثر بلفور (Arthur Balfour):

وزارة الخارجية، في الثاني من تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1917

عزيزي اللورد روتشيلد،

يسرني جداً أن أبلغكم بالنيابة عن حكومة جلالته، التصريح التالي الذي ينطوي على العطف على أماني اليهود والصهيونية، وقد عرض على الوزارة وأقرّته:

«إن حكومة صاحب الجلالة تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل غاية جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جلياً أنه لن يؤتى بعمل من شأنه أن ينتقص من الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة الآن في فلسطين، ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع به اليهود في البلدان الأخرى، وسأكون ممتناً إذا ما أحطتم الاتحاد الصهيوني علماً بهذا التصريح»[1].

---

(1) انظر: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة الصهيونية**.

وكما يبدو من خلال الوعد، إن الحكومة البريطانية متورطة، بشكل واضح، في صناعة كيان عنصري وإرهابي في وطن يسكنه أهله لمئات السنين، وهذه الحقيقة التاريخية هي ما يتلافاها بلفور في وعده للصهاينة، فهو ينطلق بشكل واضح من المقولة الصهيونية: أرض بلا شعب لشعب بلا أرض. ولذلك فهو يكتفي بالإشارة إلى «الطوائف غير اليهودية المقيمة في فلسطين» وليس «الشعب الفلسطيني».

وهذا، في الحقيقة، ليس هفوة من آرثر بلفور، بل إن الأيديولوجيا الاستعمارية الغربية تقوم على هذا الأساس، حيث نجد في أشهر الموسوعات الفرنسية (Encyclopédie Universalis) مصطلح «صهيونية (Sionisme) يرتكز على النظر إلى الصهيونية بوصفها حركة لحلّ المشكلة اليهودية (مشكلة الشتات، وما أصاب اليهود فيها من اضطهاد)»[1]. وفي طبعة عام 1943 من موسوعة «دائرة المعارف البريطانية» تمّ تعريف الصهيونية بإنها «ردّ فعل لليهود على اللاسامية الأممية».

أما في طبعة 2000 من الموسوعة البريطانية فنقرأ تعريفاً (إسرائيلياً) للصهيونية بلغ، في صهيونيته، حدّ تسمية فلسطين بـ«أرض إسرائيل». وتزيد الموسوعة (البريطانية) فتستخدم اللفظ العبري لتأكيد هذا المعنى، مقدمة كل ذلك وكأنه من المسلّمات التي لا خلاف عليها! حيث جاء في الموسوعة: «الصهيونية حركة يهودية قومية تستهدف إنشاء ودعم دولة لليهود في فلسطين «إرتز يسرائيل» (أرض إسرائيل بالعبرية)»[2].

---

(1) *Encyclopédie Universalis*, «Sionisme».

(2) انظر موسوعة **دائرة المعارف البريطانية**، طبعة 1943، الصهيونية.

والموسوعة (العلمية) البريطانية، بهذا التحديد، تقوم بالدعاية المفضوحة للمشروع الصهيوني الذي عمل، ولا يزال، على ابتزاز دول العالم بحجة الاضطهاد الذي مورس على اليهود في أوروبا، والتغطية على فعلها الاستعماري وإبادة وإجلاء الشعب الفلسطيني من أرضه. وفي هذا السياق، كذلك، نجد مؤسس الحركة الصهيونية تيودور هرتزل يعرّف الصهيونية بإنها «حركة الشعب اليهودي في طريقه إلى فلسطين» وهو التعريف الذي أخذت تكرره مختلف الأدبيات الخاصة بالمسألة الصهيونية.

ولعلّ مقارنة بسيطة بين التعريفات، التي صاغها مؤسسو الصهيونية لحركتهم، وبين ما تصوغه هذه الموسوعات (العلمية) ليؤكد، بوضوح، أن الصهيونية أيديولوجية استعمارية نظّر لها - ولا يزال - العقل الغربي، ويعمل الوسيط الاستعماري على التنفيذ حماية للمصالح الاستعمارية الغربية. وقد حدث هذا أثناء التأسيس، ولا يزال مستمراً إلى حدود الآن، من خلال الدعم الغربي، سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، سواء من أوروبا أو أمريكا، وخصوصاً بعد الطفرة النفطية الكبيرة في المنطقة، فقد أصبحت إسرائيل رأس الحربة في جميع الخطط التي تستهدف المنطقة العربية باعتبارها وسيطاً استعمارياً فوق العادة.

3-3- في الحاجة إلى استلهام فكر التحرر الوطني/القومي لمواجهة التحدي الاستعماري/الصهيوني

إن العالم العربي، وهو يؤسس لربيع الديمقراطية والتحرر، يجب أن يكون في مستوى تحديات المرحلة، وعلى النخب السياسية

والفكرية العربية أن تعلم أن الأمة العربية تعيش على إيقاع الطبعة الثانية من الاستعمار الغربي للمنطقة، وأن الحديث عن الاستقلال، في ظلّ الاستيطان الإسرائيلي، هو مجرد أوهام لا علاقة لها بالواقع، فكل المنطقة العربية مستهدفة من طرف المخطط الاستعماري الصهيوني، من دون استثناء، والواجب يفرض أكثر من أي وقت مضى استعادة فكر التحرر الوطني والقومي الذي ساد خلال المرحلة الاستعمارية الأولى، واستطاع طرد أعتى القوى الاستعمارية من المنطقة العربية، عبر تضحيات ملايين الشهداء في مشرق العالم العربي ومغربه بلا استثناء.

أما أن نطوي هذا الإرث النضالي، خلال مرحلة خطيرة من تاريخ أمتنا، فهذه مغامرة غير محسوبة العواقب لا يمكن أن نجني منها سوى الخيبات التي رافقتنا منذ إجهاض مشاريع التحرر الوطنيَ والقومي التي قادها رجالات المقاومة والتحرير في جميع أقطار العالم العربي. إن النضال من أجل الديمقراطية في العالم العربي، يجب ألا ينفصل عن النضال من أجل التحرر، وهذا أول درس تقدمه إلينا حركات التحرر الوطني/القومي التي لم تفصل يوماً بين تحديات الخارج وتحديات الداخل، ولعلّ الانتقال نحو المنهجية الديمقراطية ودولة المؤسسات في العالم العربي، هو المدخل الرئيسي لتحقيق استقلالية القرار السياسي والاقتصادي والثقافي العربي.

لقد كان الكيان الصهيوني، لعقود، في الصراع، المستفيد الأول من غياب المنهجية الديمقراطية ودولة المؤسسات في العالم العربي، كما أن قوّته في المواجهة كانت ترتبط بالوعي المبكر لقادة الصهيونية بفعالية المنهجية الديمقراطية وهياكل الدولة الحديثة،

ولذلك استطاع الصهاينة كسب التأييد الدولي لمشروعهم الاستعماري، بادّعاء منهجيته الديمقراطية وقدرته على بناء مؤسسات الدولة الحديثة، لكن في المقابل خسر العرب الرهان لأن الأنظمة الاستبدادية الحاكمة، في العالم العربي، لا يمكنها أن تؤسس للمنهجية الديمقراطية كما لا يمكنها بناء دولة المؤسسات، بل على العكس من ذلك، فهي لا تدافع سوى عن مصالحها الخاصة حتى ولو كان ذلك على حساب المصالح الوطنية والقومية.

إن غياب الإرادة الشعبية، لعقود، عن صناعة القرار السياسي في العالم العربي هو الذي كان يهدد، على الدوام، سيادتنا الوطنية/ القومية، وذلك لأن أي نظام سياسي لا يمتلك السند الشعبي والشرعية الشعبية يكون دوماً في موقف ضعف على مستوى سياسته الخارجية، لأن القوى الاستعمارية تبقى دوماً مستعدة لممارسة سياسة الابتزاز، وذلك عبر غضّ الطرف مقابل الحفاظ على مصالحها الإستراتيجية وبذلك يكون الابتزاز مضاعفاً، وتخسر الدولة، في الأخير، كل مواردها في سبيل إرضاء هذه القوى الاستعمارية. لقد مارس الغرب، في علاقته بالعالم العربي، سياسة استعمارية مقيتة تقوم على تصور يسعى إلى المحافظة على وضعية الستاتيكو خدمة لمصالحه الإستراتيجية. ويمكن رصد هذا التصور على مستوى محورين أساسيين:

- **المحور الأول**: دعم الأنظمة الاستبدادية/ البوليسية في مواجهة شعوبها، ويقوم هذه الدعم على أساس مدّها بأحدث التجهيزات العسكرية، وتدريب أجهزتها الأمنية/ العسكرية لمواجهة أي (تمرد شعبي)، كما يقوم على أساس الموقف السياسي الداعم

لهذه الأنظمة باعتبارها الخيار الوحيد الممكن لتحقيق استمرارية الدولة. وسواء على مستوى الدعم المادي أو الرمزي، فإن قوى الاستعمار الغربي كانت تسعى إلى المحافظة على هذه الأنظمة التي نجحت - بشكل مبهر - لعقود في استنزاف موارد وقدرات الدولة خدمة للمصالح الغربية، وهذا ما لم يتحقق حتى خلال المرحلة الاستعمارية الأولى، حيث كان الاستعمار ينزل بجنوده للسيطرة على المجال وإخضاعه لمصالحه.

إن الربيع العربي، اليوم، وهو يطيح بهذه الأنظمة البوليسية العميلة للقوى الاستعمارية، هو في الحقيقة يؤسس لمرحلة جديدة في عالمنا العربي، قوامها السيادة الوطنية التي ستظل أمانة في أعناق النخبة الثورية التي ساهمت في إطلاق شرارة المدّ الثوري، فبقدر النضال من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية في منظومتنا السياسية، يجب أن يكون النضال من أجل حماية السيادة الوطنية التي تظل مهددة من طرف القوى الاستعمارية. ويحضر الكيان الصهيوني، في المنطقة العربية، كأكبر تهديد لمستقبل الربيع العربي، وذلك لأن قادة الاحتلال الصهيوني مستعدون، بضوء أخضر أمريكي-أوروبي، لعرقلة أي توجه يهدد المصالح الاستعمارية في المنطقة العربية، وخصوصاً إذا ارتبطت هذه المصالح بالوسيط الإمبريالي (إسرائيل) المؤتمن على حماية التواجد الغربي في العالم العربي.

• **المحور الثاني**: دعم وحماية الكيان الصهيوني، وهذا رباط مقدس لا انفصام له في الفكر الغربي الحديث، وذلك لأن هذا/ هذه الدعم/ الحماية، يقوم/ تقوم بوظيفتين مزدوجتين، **الوظيفة الأولى** تطهيرية كان الغرب يسعى، من خلالها، إلى التكفير عن تاريخه

الأسود مع اليهود الذين تعاملوا معهم في أوروبا كعبيد لقرون، وبعد أن وضعت الحرب أوزارها بين الجيران الأوروبيين الألداء وتوقيع اتفاقيات الصلح والصداقة بعد (ح ع 1) و(ح ع 2)، بدأت قضية اليهود تفرض نفسها في أوروبا، بقوة، وكان التفكير في البحث عن وطن لليهود. أما **الوظيفة الثانية**، فهي إستراتيجية ترتبط بتعويض الانسحاب الغربي من العالم العربي، ولا يمكن أن يتقن هذه الوظيفة غير الصهاينة الذين يُشهد لهم في أوروبا بإتقان مهمة الوساطة (السمسرة).

من هذا المنظور، إذن، كان الغرب يتعامل مع القضية الصهيونية، باعتبارها حصان طروادة يحقق مجموعة من الغايات التي تبدو، للوهلة الأولى، متناقضة لكن الثقة المفرطة للقوى الاستعمارية الغربية في قدرتها على تدجين الجميع وفرض أجندتها، كان يسهّل المهمة ويحوّل الجميع إلى وسائل في خدمة المشروع الاستعماري الغربي. إن القوى الاستعمارية الغربية، حينما تدعم الكيان الصهيوني بمختلف الأشكال والوسائل، فهي تعمل، بصيغة غير مباشرة، على حماية المشروع الاستعماري الغربي الذي انطلق في المنطقة العربية خلال مرحلة القرن التاسع عشر، لكنه انكسر على يد حركات التحرر الوطني التي نجحت في استثمار التحولات الدولية لإعلان الاستقلال في جميع الأقطار العربية مشرقاً ومغرباً.

ومن ثم فإن القوى الاستعمارية، في علاقتها بالعالم العربي، تمتلك إستراتيجية واحدة تسعى إلى تصريفها عبر خطط مختلفة، لكن التصور الذي يتحكم في هذه الخطط واحد. ولذلك يتساوى لديها دعم الأنظمة السياسية التسلطية بدعم الكيان الصهيوني، والهدف

واحد هو تحقيق استمرارية الهيمنة الغربية على المنطقة عبر استنزاف ثرواتها الطبيعية، وتحويلها إلى سوق استهلاكية ضخمة لمنتجات الغرب الصناعية. إن الواجب الوطني/القومي يفرض على طليعة المدّ الثوري العربي أن تكون في مستوى هذه التحديات الداخلية والخارجية الكبيرة التي لا تنفصل، فكل منها يؤدي إلى الآخر ويرتبط به. ولا يزعمن أحد أنه سينجح في الفصل بينها، فمواجهة الأنظمة التسلطية لا تنفصل عن مواجه المشروع الاستعماري الغربي الذي تمثله الصهيونية، والعكس صحيح طبعاً.

وفي هذا الصدد، لا بدّ أن نذكّر، مرة أخرى، بأن روح هذا المدّ الثوري يجب أن تمتد لتنهل من الرصيد النضالي الذي خلّفته حركات التحرر الوطني/القومي التي لم تميز يوماً بين تحديات الداخل وتحديات الخارج، فقد كان النضال ضدّ الاستعمار يسير جنباً إلى جنب مع النضال ضدّ الاستبداد والتسلط.

خاتمة

إن هذا الدراسة، وهي تنشغل بأسئلة الربيع العربي، لا تحضر باعتبارها تحليلاً سياسياً ينشغل باللحظة ويسعى إلى القبض عليها. إنها، أكثر من ذلك، تسعى كي تكون مقاربة فكرية تتعامل مع أحداث الربيع العربي، من منظور جينيالوجي تتحكم فيه شجرة أنساب فكرية حيث تحضر اللحظة السياسية باعتبارها حلقة في سلسلة تطور ضاربة في أعماق النسق الفكري والسياسي والاجتماعي، وكذلك من منظور أركيولوجي لا يكتفي بمعطيات الممارسة العملية ولكنه يتجاوز ذلك إلى تدشين حفريات فكرية تقود نحو تحديد طبيعة الممارسة السياسية.

من هذا المنظور، إذن، تعاملنا مع مسألة الوحدة العربية، ليس كمعطى جاهز ولكن باعتبارها مسألة قابلة للمراجعة في ضوء المعطيات الجديدة التي يفرضها الزمن العولمي، ولعلّ هذا هو ما قادنا إلى القيام بقراءة نقدية لتصور الإسلاميين والقوميين للعلاقة بين العروبة والإسلام باعتبارها تصوراً أيديولوجياً، في الحالتين، فاقداً لروح الممارسة الفكرية المنهجية، وضمن هذا السياق استحضرنا مفهوم الكتلة التاريخية باعتبارها آلية يمكن أن تحسم الكثير من الخلافات الأيديولوجية، وذلك باعتبار أن التشكيلات الأيديولوجية

في الثقافة العربية لا تعبّر عن الممارسة العملية بقدر ما هي تعبير عن انشغالات الماضي التراثي أو حاضر الآخر الغربي، وفي الآن نفسه يمكنها أن تحسم الكثير من الصراعات العرقية والمذهبية التي تهدد العالم العربي بالانفجار.

وفي علاقة بهذا المنظور الفكري دائماً، تعاملنا مع مسألة الديمقراطية، ليس باعتبارها ممارسة سياسية وحسب، ولكن كذلك باعتبارها تجسّيداً فكرياً يخضع لمنظومة قيم ضاربة بجذورها في أعماق الثقافة العربية-الإسلامية. ولذلك، اعتبرنا أن تحقيق الرهان الديمقراطي، في العالم العربي، لن يتم فقط من خلال مدّ ثوري يسقِط الأنظمة القائمة ويستبدلها بأخرى، ولكنه يخضع كذلك لممارسة فكرية تكون قادرة على استئصال أورام الاستبداد من داخل النسق الثقافي.

في الأخير، حاولنا أن نعرض لبعض التحديات التي يواجهها الربيع الديمقراطي العربي، في علاقة بالداخل تناولنا التحدي الإسلامي وخلصنا، من خلال التحليل، إلى أنه يمكن أن يعيد إنتاج النسق السياسي الاستبدادي نفسه إن لم يخضع لمراجعات فكرية عميقة، وتناولنا كذلك التحدي العرقي، وخلصنا إلى أنه يشكل خطراً كبيراً على وحدة العالم العربي لأنه ينسجم مع أجندة خارجية تسعى إلى عرقلة التحول الديمقراطي في العالم العربي. أما في علاقة بالتحديات الخارجية، فإن أبرز تحدي عرضنا له يرتبط بالكيان الصهيوني الذي استثمر، لعقود، في سلعة الاستبداد، حيث كان يسوِّق للعالم العربي باعتباره قلعة استبدادية محصنة، ولذلك فإن الوجود الصهيوني في المنطقة، باعتباره نموذجاً للديمقراطية

الليبرالية، ضروري من أجل المحافظة على المصالح الإستراتيجية الغربية. كل هذا يجعل الكيان الصهيوني، اليوم، متوجساً من أي نجاح يحققه العالم العربي، على طريق الديمقراطية، لأنه سيفقده مبرر وجوده في المنطقة، وهذا ما يشكل خطراً وجودياً عليه، لذلك فإنه لن يقف مكتوف الأيدي في مواجهته.

إن هذا الكتاب، وهو يسعى إلى القيام بإضاءات فكرية حول مجموعة من الإشكاليات الفكرية والسياسية، فإنه لا يزعم أنه المنقذ من الضلال، ولكن تبقى هذه المحاولة الفكرية حلقة ضمن سيرورة ممتدة، شكلتها النخبة الفكرية على امتداد أكثر من قرن من الزمن، وهو إذ يسعى إلى مقاربة مجموعة من الأسئلة الفكرية والسياسية، فهو لا يسعى إلى صياغة أجوبة نهائية، في الأخير، لأن الممارسة الفكرية هي مجال النسبية، بامتياز، نظراً لما يؤطّرها من خيارات منهجية ومرجعيات فكرية، وكل هذا لا يمكنه أن يوفر سوى القسط القليل من الموضوعية، هذا القسط الذي نزعم أننا تسلحنا به ونحن نخوض غمار بحث فكري شائك.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- ابن منظور، **لسان العرب**، كلمة شعوبي.
- جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة، دار الكتاب الأدبي، القاهرة.
- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مطبعة الرغائب، القاهرة، 1912.

2- المراجع:

2-1- المراجع العربية:

- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 1، ط 7، مطبعة النهضة المصرية.
- عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سلسلة المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، الرباط، تشرين الأول/ أكتوبر 2001.
- عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط 2، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1995.

- عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد**، سلسلة المعرفة الاجتماعية، 2003.
- علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة وتحقيق: حيدر مجيد، ط 2، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، 2007.
- عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2005.
- عبد الرحيم العلام، **الآداب السلطانية - دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 324، 2006.
- حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
- محمد عابد الجابري:
  - **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
  - **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
  - **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت.
  - **العقل الأخلاقي العربي**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
  - **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
  - **التراث والحداثة**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

• **أضواء على مشكل التعليم في المغرب**، ط 1، دار النشر المغربية، 1973.

- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، 1996.
- محمد الناجي، **العبد والرعية**، ترك مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، المغرب، كانون الثاني/يناير 2009.
- مصطفى محمد، **الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا**، ط 1، ألمانيا الغربية، 1984.
- نور الدين أفاية، **أسئلة النهضة في المغرب**، منشورات الزمن، الكتاب 15، المغرب، حزيران/يونيو 2000.
- كمال عبد اللطيف، «التقدم والتمدن: عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي»، ضمن كتاب **في النهضة والتراكم**، سلسلة المعرفة التاريخية، ط 1، دار توبقال، 1986.
- كمال السعيد حبيب، «الإسلاميون الأتراك: من الهامش إلى المركز»، ضمن كتاب **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**، ط 1، الدار العربية للعلوم، 2009.
- سعيد بنسعيد العلوي:

• **دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**، سلسلة الفكر العربي المعاصر، العدد 3، نشر دراسات العالم الإسلامي.

• **الإسلام والديمقراطية**، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 26، منشورات رمسيس.

2-2- المراجع الأجنبية

- Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Le Centre Culturel Arabe, Casablanca-Beyrouth, 1993.
- Arifianto, The Making of Progressive Islam in Indonesia and Turkey- Presented at the 2012 Western Political Science Association (WPSA) Annual Meeting, Portland, OR, March 22-24, 2012.
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Grande Bibliothèque Payot, Paris, 1995.
- François Burgat, *L'islamisme au Maghreb: La voix du sud*, Editions Karthala, Paris, 1988.
- Lucien Goldmann, *Le dieu caché: Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1975.
- Robert Montagne, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc: Essai sur la transformation politique de Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Alcan, Paris, 1930.

3- المجلات والجرائد

- مجلة المستقبل العربي:
  - العدد 281، تموز/يوليو 2002.
  - العدد 367، أيلول/سبتمبر 2009.
  - العدد 371، كانون الثاني/يناير 2010.
- مجلة **تحولات**، العدد 19، شباط/فبراير 2007.
- **آفاق عربية**، عدد نيسان/أبريل 1976.
- مجلة **القوس**، العدد 70، 1977.

- جريدة **لوموند** الفرنسية، تاريخ 23-02-1983.
- جريدة **الزمان** الدولية، العدد 3848 بتاريخ 17-03-2011.
- جريدة **الثورة** العراقية، تاريخ 06-11-1985.
- جريدة **الاتحاد الاشتراكي**، تاريخ 30-01-1993.

الفهرس

إذا كانت مرحلة اليقظة العربية الأولى، مع عصر النهضة، قد ساهمت، بشكل حاسم، في استعادة إشكاليات فكرية، أخفتها مرحلة الانحطاط تحت رداء، غالباً ما كان يتخذ لبوساً دينياً، الأمر الذي أثر بشكل مباشر في مستوى التفكير والممارسة، إلا أن المرحلة المعاصرة لا تختلف كثيراً عن سابقتها، سواء على مستوى التجسيد أو على مستوى النتائج. لكن المشترك بين المرحلتين هو طبيعة الإشكاليات المطروحة، فرغم مرور أكثر من قرن على صيغتها الأولى فإنها ما زالت تحافظ على طابعها الإشكالي نفسه. ولعلّ هذا ما يؤكد، مرة أخرى، أن التحديث الذي مورس على امتداد ما يزيد عن قرن من الزمن، لم يتجاوز سطح الخطاب، بينما ظلت الآليات المتحكمة في صياغة الخطاب، الممارسة على حالها، تشكل امتداداً لمنظومة القيم التراثية القديمة.

ضمن هذا السياق الإشكالي، إذن، تتموقع هذه الدراسة، وهي إذ تنشغل بمقاربة إشكاليات فكرية، ذات طابع نظري، فهي تنشغل، في الآن ذاته، بالراهن السياسي العربي المنفجر على إيقاع المد الثوري، وتحاول مقاربة بعض أسئلته الشائكة.

إدريس جنداري

باحث مغربي متخصص في الفكر الإسلامي



المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com



مؤسسة دراسات وأبحاث

ISBN 978-9953-68-758-2
